ஐரோப்பியத் தத்துவங்கள்

SEELAN BOOKS
SIGNATURE
NORWAY

முனைவர் ந. முத்துமோகன்

காவ்யா

ஐரோப்பியத் தத்துவங்கள்

ஆசிரியர் : முனைவர் ந. முத்துமோகன்

© ஆசிரியர்க்கு

முதல் பதிப்பு : டிசம்பர் 2000

காவ்யா

16, 17வது 'ஈ' குறுக்குத் தெரு, இந்திரா நகர் II ஸ்டேஜ்,
பெங்களூர் – 560 0038. போன் : 080–5251095

ஒளி அச்சு : **ஸ்ரீ ஜெயலக்ஷ்மி கிராபிக்ஸ்**, சென்னை–4.

அச்சாக்கம் : **மா பிரிண்டர்ஸ்**, பெங்களூர்.

அட்டை : **முத்து**

விலை : ரூ. 75

AIROPPIYA THATHTHUVANKAL
From Idealism to Post Modernism

© Author : Dr. N. Muthumohan

First Edition : December 2000

Publised by: **LAKSHMI SUNDARAM**

Edited by : **KAAVYA**
16, 17th 'E' Cross, Indira Nagar II Stage,
Bangalore - 560 0038. Phone : 080-5251095

D.T.P by **SRI JAYALAKSHMI GRAPHICS**, Chennai.

Printed at : **MAA PRINTERS**, Bangalore,

Cover by : **MUTHU**

Price : **Rs. 75**

SEELAN BOOKS
SIGNATURE
NORWAY

தத்துவம் சொல்லித் தந்த

எனது 'பெரிய வாத்தியார்'

பேராசிரியர் நா. வானமாமலை

அவர்கள் குறித்த

இனிய நினைவுகளுக்கு.

உள்ளடக்கம்

1. கருத்து முதல் வாதம்

2. பொருள் முதல் வாதம்

3. புலனுணர்வுத் தத்துவம்

4. அறிவு வாதம்

5. பயன்வழிக் கொள்கை

6. நேர்காட்சிவாதம்

7. மார்க்சியம்

8. நிகழ்வியமும் இருத்தலியமும்

9. அமைப்பியலும் பின் அமைப்பியலும்

10. பின்னை நவீனத்துவம்

முன்னுரை

தமிழில் தத்துவ விவாதங்கள் நடைபெறாமல் இல்லை. வெவ்வேறு துறைகளில் உள்ளோர் தத்துவ விவாதங்களில் ஈடுபடுகின்றனர். கலை இலக்கிய விவாதங்களில் பலவேறு முனைப்பான தத்துவப் பிரச்சினைகள் ஆழமாகப் பேசப்பட்டிருக்கின்றன. மரபான தத்துவங்கள் குறித்த நூல்களுக்கும் குறைச்சலில்லை. மார்க்சியம் தமிழுக்கு அறிமுகமான காலத்திலிருந்து ஐரோப்பியத் தத்துவங்கள் பற்றிய உரையாடல்களும் நம்மிடையில் நடந்து வந்திருக்கின்றன. இருத்தலியம், பிராய்டியம், அமைப்பியல், பின் அமைப்பியல் ஆகியவை பரவிய வேகம் ஆச்சரியப்படத்தக்கது.

இருப்பினும் கல்லூரி, பல்கலைக்கழகங்களில் தத்துவக் கல்வி மோசமாகத்தான் உள்ளது. நமது கல்லூரிகளில் தத்துவத்துறைகள் மிக மிகக்குறைவு. தத்துவம் என்றாலே உலகைக் கடந்த அபூர்வ உண்மையை அறிவதும், அதனோடு ஒன்றிணைந்து அனுபூதி நிலையை எட்டுவதும் என்ற சூத்திரம் பொது நம்பிக்கையாக உள்ள நாட்டில் தத்துவக்கல்வி மீது இளைஞர்கள் நாட்டம் கொள்ளாமல் போவது இயல்புதான். சமகாலத் தேவைகளுக்கு ஏற்ப இந்தியத் தத்துவங்கள் தம்மை மறுவாசிப்பு செய்து கொள்ளவில்லை.

கல்வி நிறுவனங்களும் உள்ளும் சரி வெளியிலும் சரி, தத்துவங்களைப் புரிந்து கொள்ளுவதிலும் ஆதரிப்பதிலும் இரண்டு முக்கியப் பிரச்சினைகள் இருப்பதாகப்படுகிறது. 1. தத்துவம் என்றாலே சமயவகைப்பட்ட ஒரு துறை என்ற கருத்தே நிலவுகிறது. இது இந்திய மரபு சார்ந்த ஒரு விளைவு. ஐரோப்பியச் சூழல்களில் மதம் கடந்த காலத்திலும் இப்போதும் வலுவான ஒரு பின்புலமாக இருக்கிறது என்பது உண்மைதான். இருப்பினும் தத்துவம் என்றால் சுதந்திரச் சிந்தனை, தத்துவம் என்றால் விமர்சனச் சிந்தனை, அது மாற்று வாய்ப்புக்களை நோக்கிய தொடர்ந்த தேடல் என்ற கருத்துகள் அங்கு உறுதிப்பட்டுவிட்டன. இந்தியத் தத்துவ வரலாற்றில் உள்ள விமர்சன மரபுகளை நாம் போதுமான அளவு வெளிக்கொணராமல் இருப்பதுவும் இதற்குக் காரணமாக இருக்கலாம். இப்படியாக தமிழக, இந்தியச் சூழல்களில் தத்துவ விவாதங்களில் மதநீக்கம் இன்னும் நிகழவில்லை.

2. தத்துவ விவாதங்களில் சாதிநீக்கமும் இங்கு நிகழவில்லை. வேதாந்தம் என்றால் அதனை வைதீக மரபினர் போற்றுவது, சித்தாந்தம் என்றால் வேளாள மரபினர் போற்றுவது என்ற நிலைதான் பெருமளவு இங்கு உள்ளது. தத்துவங்களே இங்கு சாதிகளின் அடையாளங்களாகவும் உள்ளன. ஐரோப்பியத் தத்துவங்களைப் போற்றுவதிலும் கூட தமது தத்துவ அடையாளங்களுக்கு ஒத்த நிலையிலுள்ளவற்றை இனங்கண்டெடுத்து அவற்றிற்கு உள்ளர்சாயம் பூசிப் பயன்படுத்திக் கொள்ளுகிறார்கள். இருத்தலியத் தத்துவத்தை இந்தியவேதாந்தம் அகப்படுத்திக் கொண்டது சமீபத்திய

எடுத்துக்காட்டு. தத்துவங்களுக்கிடையிலான சண்டைகள் உண்மையில் சமூக வர்க்கங்களுக்கிடையிலான சண்டைகளே என்று கார்ல் மார்க்ஸ கூறியதுதான் மீண்டும் ஒரு முறை மெய்ப்பிக்கப்படுகிறது.

ஐரோப்பியத் தத்துவங்கள் என்னும் இந்நூல் ஐரோப்பிய நாடுகளில் பெரிதும் அறியப்பட்ட 1. கருத்து முதல் வாதம் 2. பொருள் முதல் வாதம் 3. புலனுணர்வுத் தத்துவம் 4. அறிவு வாதம், 5. பயன்பாட்டுத் தத்துவம், 6. நேர்க்காட்சி வாதம், 7. மார்க்சியம், 8) நிகழ்வியமும் இருத்தலியமும் 9) அமைப்பியலும் பின் அமைப்பியலும் என்ற ஒன்பது தத்துவ வகைகளைத் தமிழுக்கு அறிமுகம் செய்கிறது. இதே தலைப்புகளில் எவ்வளவு பெரிதாகவும் நூல்கள் எழுதலாம். இன்னும் கூடுதலான தலைப்புகளிலும் எழுதலாம். இந்நூல் சிறிய அளவிலானதுதான். கல்வி நிறுவனங்களிலும் வெளியிலும் தத்துவத்தை அறிய விழைவோருக்கு இந்நூல் உதவலாம்.

இத்தத்துவங்களைக் குறிக்கும் எல்லா விமர்சனங்களையும் நான் இந்நூலில் பதிக்கவில்லை. ஒவ்வொரு தத்துவங்களையும் அதனதன் போக்கில் புரிய வைக்க வேண்டும் என்ற நோக்கமே முன்னிலைப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. தத்துவம் பயிலுவதற்குச் சிறந்த வழி எது என்று கேள்விக்குப் பதில் சொல்லும் ஏங்கல்ஸ், தத்துவங்களின் வரலாற்றைப் பயிலுவதே ஆகச் சிறந்த வழி என்று குறிப்பிடுவார். தத்துவ வரலாறு என்பது ஒவ்வொரு தத்துவமும் தன்னை அறிவித்துக்கொள்ளும் வரலாறு மட்டுமல்ல, முந்தைய தத்துவத்தை அது மறுத்து முன் நகரும் வரலாறும் கூட. தத்துவங்களைப் புரிந்து கொள்ளுதல் மட்டுமல்ல அவை மறுக்கப்படுவதும் முக்கியமாகப் புரிந்து கொள்ளப்பட வேண்டிய ஒன்று. கருத்து முதல்வாதத்தை பொருள் முதல்வாதம் மறுக்கிறது. புலனுணர்வு வாதத்தை அறிவு வாதம் மறுக்கிறது. நேர்க்காட்சி வாதத்தை இருத்தலியம், இருத்தலியத்தை அமைப்பியல், அமைப்பியலைப் பின் அமைப்பியல் - இப்படியாக மறுத்தல் எனும் கோட்பாடு தொழில்படுவது சிந்தனையின் அவசியமான ஓர் அம்சமாகப்படுகிறது. இந்த மறுத்தல் எனும் கோட்பாடு உருப்படியாக வேலை செய்யாத சமூகம் தேங்கிய சமூகமாகத்தான் போய்விடும். தேக்கம் அதிகமாகிப் போன சமூகத்தில் மறுத்தல் மிகவும் வன்மையாக வெளிப்பட நேரிடும். மறுத்தலை வன்முறை என்று கூறிப்பயனில்லை. தேக்கம் அதைவிட வன்முறையானது. மறுத்தலுக்குப் போதுமான இடமளித்தலில் அச்சமூகத்ததின் முதிர்ச்சி அடங்கியிருக்கிறது எனக் கருதுகிறேன்.

இது வெறும் தத்துவப்பிரச்சனை அல்ல. வாழ்க்கைப்பிரச்சனை. சமூகப் பிரச்சனை. ஏற்றத்தாழ்வு அதிகாரம், போலித்தனம் ஆகியவற்றிற்கு எதிரான நிரந்தரப் போராட்டம், அடுத்தடுத்து கெட்டிதட்டிப் போகும் வாழ்க்கை மற்றும் கருத்துச் சட்டகங்களுக்கு எதிரான இயக்கம். இந்த இயக்கம் எப்போதும் உயிர்ப்புடன் இருந்து ஆக வேண்டும்.

“ஐரோப்பியத் தத்துவங்கள்” என்னும் இந்நூல் மேற்குறித்த இயங்கியலை, அதன் ஊடாக மறுத்தலும் மனித விடுதலை உணர்வும் தொழில் படுவதை எடுத்துக்காட்டவேண்டும் என்று விரும்புகிறேன்.

மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழக;ம் அஞ்சல் வழியாக நடத்திவரும் ‘தத்துவமும் சமயமும்’ முதுகலைக்கல்வி (M.A. Phil & Religion) பெறும் மாணவர்களுக்குப் பாடம் எடுத்த அனுபவம் இந்நூலை எழுதப்பெரிதும் உதவியது. இப்பட்டக் கல்வியை உருவாக்கி நடத்தி வரும் பேராசிரியர் ச. செயப்பிரகாசம் (காந்தியத்துறை தலைவர்) அவர்களை இந்நேரத்தில் நன்றியுடன் நினைத்துப்பார்க்கிறேன். பாடத்திட்டத்தில் பகுத்தறிவியம், மார்க்சியம், தலித்தியம், பெண்ணியம் ஆகிய தாள்களைச் சேர்த்து அன்னார் நடத்தி வருகிறார்.

சமீபத்திய நடந்து முடிந்த ‘தமிழ் இனி 2000’ கருத்தரங்கின் போது எதிர்பாராத இரண்டு அறிஞர்களிடமிருந்து எனது முந்தைய நூலான ‘அமைப்பியல் பின் அமைப்பியல்’ பற்றிய சில கருத்துக்கள் வந்தன. யாழ்ப்பாணப்பல்கலைக்கழகப் பேராசிரியர் திரு. மௌன குரு, தமிழ்க்கலை விமர்சகர் திரு. இந்திரன் ஆகியோரே அவர்கள். இவர்கள் இருவரும், எனது நூல் படித்துப்புரிந்து கொள்ளுவதற்கு எளிமையாக இருப்பதாகவும் பின்னை நவீனத்துவம் - மார்க்சியம் உரையாடலுக்குப் பயனுள்ளதாக இருப்பதாகவும் தெரிவித்தார்கள். தத்துவங்கள், கோட்பாடுகள் குறித்த எனது புரிதலுக்கு தன்னம்பிக்கை ஊட்டுவதாக அவர்களது கருத்துக்கள் அமைந்திருந்தன. தொடர்ந்து தமிழில் தத்துவம் குறித்து எழுதுவதற்கு அவர்களது பாராட்டுக்கள் உற்சாகமூட்டின.

எனது முந்தைய நூலான ‘அமைப்பியல் பின் அமைப்பியல்’ நூலை வெளியிட்ட நண்பர் காவ்யா சண்முக சுந்தரம் அவர்களே இந்நூலையும் வெளியிட முன் வந்தார். எழுதுபவன் வெளியீட்டாளரைக் கண்டடைவதில் சில நுட்பமான சிக்கல்கள் உண்டு. டாக்டர் சண்முகசுந்தரம் அவராகவே முன் வந்து எனது நூல்களை வெளியிட்டு உதவுவது மூலம் எனக்கு அவ்விதச் சிக்கல்கள் எதுவும் ஏற்படாமல் ஆக்கிவிட்டார். அவருக்கு எனது நன்றி.

07.09.2000 **ந. முத்துமோகன்**

பதிப்புரை

முனைவர் ந. முத்துமோகன் எனது நல்ல நண்பர்களுள் ஒருவர். சொல்லப்போனால் எனது பக்கத்தூர்க்காரர். இவரது நூலை (அமைப்பியல் பின் அமைப்பியல்) ஏற்கனவே வெளியிட்டுள்ளோம். அதற்குத் தமிழக அரசின் பரிசும் கிடைத்தது. பல அறிஞர்களால் பாராட்டும் புகழும் வந்து சேர்ந்தன.

இந்த நூல், ஐரோப்பிய தத்துவங்களை விரிவாகப் பேசுகிறது. கருத்து முதல் வாதம் முதல் பின்னை நவீனத்துவம் வரை இதில் உள்ளது. மிகவும் பயனுள்ள நூல். படிக்கவேண்டிய நூல்.

இனி உங்கள் கையில்.

அன்புடன்

காவ்யா சண்முகசுந்தரம்

① கருத்து முதல் வாதம்

தத்துவ வரலாற்றில் நீண்ட நெடிய தொடர்ச்சி கொண்ட இரண்டு தத்துவப் போக்குகள் உண்டு. இரண்டு அணிகள், இரண்டு கட்சிகள் என்றும் இதனைக் கூறலாம். ஒன்று, பொருள் முதல் வாதத் தத்துவப்போக்கு. மற்றொன்று, கருத்து முதல் வாதத் தத்துவப் போக்கு. தத்துவ வரலாற்றில் நாம் அறிந்து வைத்துள்ள எல்லாத் தத்தவங்களையுமே இந்த இரண்டு அணிகளாக வகைப்படுத்தி விடலாம் என்று கூறுவார்கள்.

எது முதன்மையானது? எது அடிப்படையானது? எது உண்மை? - என்பது போன்ற கேள்விகளுக்கு தத்துவவாதிகள் தரும் பதில்களைக் கொண்டு குறிப்பிட்ட ஒரு தத்துவஞானி பொருள் முதல்வாதி அல்லது கருத்து முதல்வாதி என்று நாம் கண்டறிய வேண்டும். கேள்விகள் பொதுவானவை. தத்துவக்கேள்விகள். பதில்கள் வேறு வேறானவையாக இருக்கும். கருத்து முதல்வாதப் பதில் அல்லது பொருள் முதல் வாதப் பதில். சில எடுத்துக் காட்டுகளைக் காண்போம்.

உலகப் பொருட்களுக்கெல்லாம் முதன்மையானது எது? தண்ணீரே முதற்பொருள், தண்ணீர் ஆவியாகிக் காற்று தோன்றியது. தண்ணீர் உறைந்து திடப் பொருட்கள் தோன்றின. இப்படி ஒரு பதிலை தேல்ஸ் என்ற கிரேக்க ஞானி கூறினார்.- முதன்மையானதாக தண்ணீர் என்ற ஒரு பொருளைக் கொண்டதால் தேல்ஸ் ஒரு பொருள் முதல் வாதச் சிந்தனையாளர் என்கிறோம்.

உலகப் பொருட்களுக்கெல்லாம் அடிப்படையாக விளங்கு வதன அணுக்கள் எனப்படும் நுண்துகள்கள். பொருட்கள் மட்டுமின்றி மனித மனமும் கூட அத்தகைய நுண்துகள் களாலேயே ஆக்கப்பட்டது. இது இன்னொரு கிரேக்க ஞானியான டெமாக்ரிட்டஸ் கூறிய பதில். எல்லாவற்றிற்கும் அடிப்படையாக அணுக்கள் எனப்படும் நுண்பொருட்களைச் சுட்டியதால் இவரையும் பொருள் முதல் வாதி என்கிறோம்.

நீர், நிலம், காற்று, ஆகாயம், நெருப்பு எனும் பஞ்ச பூதங்களின் சேர்க்கையால் உலகப் பொருட்களெல்லாம் விளைந்தன என்று பண்டைய இந்தியத் தத்துவ வாதிகளும் கூறினர். இவர்களையும் பொருள் முதல்வாதிகள் எனலாம்.

இனி, கருத்து முதல் வாதம் என்றால் என்ன, என்று காண்போம்.

உலகைப் படைத்தவன் இறைவன். அந்த இறைவன் நம் கண்ணுக்குப் புலப்படுபவன் அல்லன். இறைவன் பொருட தன்மை அற்றவன். அவன் கருத்தால் மட்டுமே உணரத் தக்கவன். கருத்துமயமானவன். இது சமய வாதிகள் கூறும் பதில். கருத்து முதல் வாதம் என்று இதனைக் கூறலாம்.

புலன்களால் நாம் உணரும் இந்தக் காட்சி உலகத்தைக் கடந்தநிலையில் கருத்து உலகம் ஒன்று உள்ளது. கருத்துலகை உள் ஒளியால்தான் காணமுடியும். ஞானிகளால் தான் அதனை உணரமுடியும். புலன்களால் நாம் காணும் இந்த உலகம் சாதாரணமானது. உள்ளொளியால் நாம் அடையும் ஞானம் உயர்ந்தது. இது இன்னொரு வகைக் கருத்துமுதல் வாதம்.

புலன்கள் குறைபாடு உடையவை. அவை கண்ணில்படும் காட்சி உலகத்தைத் தொடர்பற்ற வடிவில் நமக்கும் தரும். ஆயின் அறிவு புலன்களைச் சாராதது. அது இக்காட்சி உலகத்தைத் தவிர்த்து அதன் உட்பொருளை, உண்மைப்பொருளை, நிரந்தர உண்மையை நமக்குத் தரும். இதுவும் ஒருவகை கருத்து முதல்வாதம்.

இவ்வாறாக, உலகம், உலகப்பொருட்கள், அவற்றின் நுண்பொருள் அடிப்படை என்பதாகப் பொருள் முதல் வாதம் விரியும். கருத்து முதல்வாதமோ உலகை மறுக்கும், காட்சி உலகின் எல்லைகளைக் காணத் துடிக்கும், உலகைத் தாண்டிச் செல்லவும் புலன்களைத் தாண்டிச் செல்லவும் விழையும். உலகுக்கும் புலன்களுக்கும் அப்பாலைநிலையில் கருத்துமயமான, நிரந்தர உண்மை உள்ளது என்று கருதும்.

புலன்கள் / அறிவு, புலன்கள் / உள்ளொளி, உலகம்/ இறைவன், உலகப்பொருட்கள் / கருத்துக்கள், உலகப்பொருட்கள் / நிரந்தர உண்மை, உடல் / ஆன்மா, உடல் / உயிர் என்ற வகையிலான எதிர்வுகள் இங்கு தொழில்படுவதைக் காணுகிறோம். இவற்றில் ஆண்டவன், அறிவு, உள்ளொளி, கருத்துக்கள், ஆன்மா, நிரந்தரம் கொண்ட உண்மை ஆகியவற்றை முதன்மைப்படுத்தும் தத்துவங்கள் பொதுவாகக் கருத்துமுதல் வாதத் தத்துவங்கள் என்று அழைக்கப்படுகின்றன.

SEELAN BOOKS NORWAY SIGNATURE

பிளேட்டோ

பிளேட்டோ ஒரு கிரேக்கச் சிந்தனையாளர். நொடித்துப் போன ஓர் அரச குடும்பத்தில் பிறந்தவர். சாக்ரடீசின் சீடர், நண்பர். பிளேட்டோ வாழ்ந்த காலத்தில் கிரேக்கநாடு ஏராளமான போர்களையும் மோதல்களையும் நெருக்கடிகளையும் சந்தித்தது. நடப்பிலிருந்த அரசியல் மற்றும் சமுதாய வாழ்க்கையில் பிளேட்டோவிற்கு வெறுப்பு இருந்தது என்று கூறுவர். இன்னொருபுறம், கடந்த காலத்தில் இருந்ததாக அவர் கருதிய பொற்காலத்தை மீட்டுருவாக்கம் செய்ய அவர் விரும்பினார் என்றும் கூறுவர். சமகால வாழ்வை மறுத்து பின்னோக்கிச் சென்று ஒரு பொற்காலத்தை அதன் லட்சிய வடிவில் உருவாக்கத் துடித்ததே அவரது கருத்து முதல் வாதத்தின் துவக்கம் என்று கார்ல் பாப்பர் என்ற அறிஞர் கூறுவார்.

பிளேட்டோ ஐரோப்பியக் கருத்து முதல்வாதத்தின் வலுவான சிந்தனையாளர். கிறித்தவ சமயம் இவரது கருத்துக்களை உள்வாங்கிக் கொண்டு வளர்ச்சி பெற்றதாகக் கூறுவர். இவரது கருத்து முதல் வாதத் தத்துவத்தின் துவக்கங்கள் சாக்ரட்டீசின் சிந்தனையிலேயே உண்டு என்று கூறுவர். எனவே சாக்ரட்டீசி லிருந்தே துவங்குவோம்.

சாக்ரட்டீஸ்

கிரேக்க தத்தவ ஞானியருள் சாக்ரடீஸ் குறிப்பிடத்தக்கவர். சாக்ரடீசின் வாழ்வும் சிந்தனையும் எல்லாத் தத்துவ வாதிகளுக்கும் ஓர் அற்புதமான எடுத்துக்காட்டு. சாக்ரடீஸ் பண்டைய கிரேக்கத்தில் சோஃபிஸ்டுகள் என்ற தத்துவவாதிகள் பிரபலமடைந்திருந்த காலத்தில் வாழ்ந்தவர். சோஃபிஸ்டுகள் பலவிதமான தத்துவப்பிரச்சனைகள் குறித்து ஏராளமாக விவாதங்கள் நடத்துவதில் பிரபலமடைந்திருந்தனர். அப்படி அவர்கள் ஏராளமாக விவாதம் நடத்தியதாலேயே அவர்கள் குதர்க்க வாதிகள், வாயாடிகள், வாய்ப்பேச்சாளர்கள் என்ற கெட்ட பெயரையும் சம்பாதித்திருந்தனர்.

ஒருவகையில் பார்த்தால், சாக்ரடீசும் ஒரு சோஃபிஸ்டு தான். அழகு, அறிவு, வீரம், நாட்டுப்பற்று, உண்மை, நீதி என்பது போன்ற பல்வேறு பொருட்கள் குறித்து சாக்ரடீசும் நீண்ட நெடிய விவாதங்கள் நடத்துவார். சாக்ரடீசின் உரையாடல்கள் என்று அவை தத்துவ வரலாற்றில் பிரபலம் பெற்றிருக்கின்றன.

சாக்ரடீஸ் சோஃபிஸ்டுகளுடனும் உரையாடல்கள் நடத்தினார். அந்த உரையாடல்களின் வழியாக, அழகு அல்லது உண்மை அல்லது நீதி என்பது குறித்து ஆழமான, வலுவான, நிலைத்த ஒரு வரையறையை எட்டுவதற்கு சாக்ரடீஸ் முயற்சி செய்தார். மேற்குறித்த ஏதாவது ஒரு கருத்தாக்கத்தைப் பற்றி, பொதுவாக நமக்குள்ள சாதாரண அபிப்பிராயத்தைக் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக விவாதத்திற்குள்ளாக்கி முரண்பாடுகளுக்கு அப்பாற்பட்ட ஒரு வரையறையை உருவாக்குவதற்கு சாக்ரடீஸ் முயன்றார். மேலோட்டமாக, ஆளுக்கொன்றாக நம்மிடமுள்ள சில கருத்துக்களை விமர்சித்து பொதுவான, சகலரும் ஏற்கத்தக்க ஒரு வரையறையை நோக்கி சாக்ரடீஸ் உரையாடல்கள் நிகழ்த்தினார்.

இவ்வாறாக சாக்ரடீஸ் நடத்திய உரையாடல்கள் அவரது சீடரான பிளேட்டோவால் எழுதிவைக்கப்பட்டுள்ளன. இந்த உரையாடல்களின் மூலம் சாக்ரடீஸ் அபிப்பிராயங்களிலிருந்து உண்மையை நோக்கி நகர்ந்தார் என்பது பிளேட்டோவின் கருத்து. அபிப்பிராயங்கள் என்பவை தனிமனித விருப்பு வெறுப்பு சார்ந்தவை. உண்மை என்பதோ பொதுவானது; அகச்சார்பு அல்லது தற்சார்பு அற்றது. புறவயமானது.எல்லோருக்கும் பொதுவானது.

பர்மினிடிஸ்

சாக்ரடீசின் சமகாலத்தவரான பர்மினிடிஸ் என்பாரும் இங்கு நினைவு கோரத்தக்கவர். அவரது காலத்திய தத்துவ நிலைப்பாடுகளை அவர் கீழ்க்கண்டவாறு வரையறுத்தார். அபிப்பிராயங்கள் தனிமனிதச் சார்பு கொண்டவை; அவை மாறுபடும் தன்மை கொண்டவை. மாறுபடுகின்றன என்பதாலேயே அவை முரண்பட்டவை எனவும் கொள்ளலாம். அவை நிலைத்தவை அல்ல. அவை நிலையற்றவை, எனவே அவை உண்மையானவை அல்ல. உண்மை என்பது பொதுவானது; மாறாதது, நிலைத்தது, நிரந்தரமானது, முரண்படாதது. இப்படியாக பர்மினிடிஸ் விவாதித்தார். உண்மையை ஈட்ட தனிமனிதச் சார்பு கொண்ட அபிப்பிராயங்களைக் கடந்து செல்லவேண்டும். “உண்மை உள்ளது; உண்மையல்லாதது இல்லை” என்பது பர்மினிடிசின் மகா வாக்கியம். இதன் பொருள்: நிரந்தரமாக உள்ளதே உண்மை, மாறுபடுபவை பொய் என்பதாகும். சாக்ரடீசின் விவாதங்கள், பர்மினிடிசின் சிந்தனை ஆகியவற்றைப் பிளேட்டோவின் தத்துவம் கருத்துமுதல் வாதமாகப் பரிணமிக்கச் செய்கிறது.

பிளேட்டோவின் கருத்து முதல்வாதம்

பிளேட்டோவின் தத்துவம் ஒரு வித உலக மறுப்பிலிருந்து துவங்குகிறது. இந்த உலகை, உலகிலுள்ள பொருட்களை, உலக வாழ்வில் நாம் பயன்படுத்தும் சமூக மதிப்புகளை உலகியல் காரணிகளைக் கொண்டே விளக்கி விட முடியாது. புறச்சக்திகள் இதில் சம்பந்தப்படுகின்றன. ஒரு பொருள் அழகாக உள்ளது என நாம் கூறுவதாக வைத்துக் கொள்ளுவோம். எதை வைத்து நாம் அப்படிக் கூறுகிறோம்? பிளேட்டோ சொல்லுகிறார்: அழகு என்பது குறித்து ஏற்கனவே நம்மிடம் ஒரு கருத்து உள்ளது. உன்னதமான, அதி அற்புதமான, மிக உயர்ந்த அழகு குறித்து ஆகப் பொதுவான ஒரு கருத்து உள்ளது. அந்தக் கருத்தைக் கொஞ்சமாகவோ, அதிகமாகவோ நாம் தெரிந்து வைத்திருப்பதால் தான் ஒரு குதிரையை அழகான குதிரை என்கிறோம். ஓர் இயற்கைக் காட்சியை அழகான காட்சி என்கிறோம். ஒரு பெண்ணை அழகான பெண் என்கிறோம். அழகு என்பது குறித்து ஓர் ஆகப் பொதுவான கருத்து இல்லாவிடில் பொருட்களை அழகானவை, அழகற்றவை, குறைந்த அழகு கொண்டவை என்றெல்லாம் நாம் தாரதம்மியப்படுத்த முடியாது. எனவே உலகில் நாம் காணும் அழகான (அல்லது அழகற்ற) பொருட்களுக்கு முன்னோடியாக அழகு என்ற ஆகப்பொதுவான கருத்து உள்ளது.

இது அழகு, வீரம் போன்ற மதிப்புகளுக்கு மட்டுமல்ல, பொருட்களுக்கும் கூடப்பொருந்தும். நாற்காலி என்ற ஒரு பொருள். எது நாற்காலி? நாற்காலி எப்படி இருக்கவேண்டும்? என்ற பொது வரையறை, ஒரு கருத்தாக்கம் இல்லாமல் ஒரு பொருளை நாற்காலி என்று நாம் கூறமுடியுமா? எனவே நாற்காலி என்ற கருத்தாக்கம் முதன்மையானது. அக்கருத்தாக்கத்தைக் கொஞ்சமாகவோ, அதிகமாகவோ, நாம் தெரிந்து வைத்துக் கொண்டு பொருட்களை நாம் செய்கிறோம், அறிகிறோம்.

குதிரையின் அழகு மாறிவிடலாம், கோடையில் இயற்கையும் கூட வறண்டு காட்சி தரலாம். நாற்காலி பழசாகி, கால்கள் உடைந்துபோய் விடலாம். ஒருவருக்கு அழகாகத் தோன்றும் பொருள் இன்னொருவருக்கு அப்படித் தோன்றாமலும் போகலாம். ஆனால்அழகு என்ற கருத்து நிரந்தரமானது, நாற்காலி என்ற கருத்து மாறாதது. உலகப் பொருட்களுக்கெல்லாம் முன்னோடிகள் அக்கருத்துக்கள். அது ஒரு தனி உலகம்.

கருத்துலகம். கருத்துலகில் ஒவ்வொரு பொருளிற்கும் முன்மாதிரி உண்டு.

எய்டோஸ்

இவ்வாறாக பிளேட்டோ பொருளுலகம், கருத்துலகம் என்ற இரண்டினைப் பற்றிப் பேசி விவாதித்து பொருட்களுக்கு முந்தியவை, முன்னோடியானவை, முன் மாதிரியானவை கருத்துக்கள் என்ற முடிவிற்கு வருகிறார். அவற்றை அவர் கிரேக்க மொழியில் "எய்டோஸ்" (Eidos/ Ideas) என்று குறிப்பிட்டார். எய்டோஸ் என்ற சொல்லுக்கு அகக் கண்ணால் மட்டுமே காணத் தக்கவை என்று பொருள்.

எய்டோஸ் என்பவற்றைத் தமிழில் கருத்துக்கள் அல்லது மூலக் கருத்துக்கள் என்று கூறலாம். மூலக்கருத்துக்களிலிருந்து வரும் ஒளி பொருட்களை உண்டாக்குகிறது. பொருட்களுக்கு உயிரூட்டுகிறது. பொருட்களை அவ்வொளி எல்லோருக்கும் புலப்படுத்துகிறது. மூலக்கருத்துக்கள் நிலவுவதால்தான், அவற்றின் ஒளி பொருட்களின் மீது பாய்வதால் தான் அந்த வெளிச்சத்தில் பொருட்கள் நம் புறக் கண்களுக்கும் தென்படுகின்றன.

மூலக்கருத்துக்கள் காலத்தைக் கடந்தவை. பொருட்களுக்கோ காலம் உண்டு. காலம் பொருட்களைப் பழசாக்குகிறது; முதிர்ச்சியடையச் செய்கிறது; கிழடு தட்டச் செய்கிறது. பொருட்களின் உருவத்தைக் காலம்சிதைக்கிறது. ஆயின் கருத்துக்களோ காலத்தால் தீண்டப்படாதவை. உருக்குலையாதவை. அவை வாழுவது கிடையாது; அவை இருக்கின்றன. அவ்வளவுதான். அவை நிரந்தர உண்மை.

பொருட்கள் குறைபாடு உடையவை. பூரணத்துவம் குறைந்தவை. ஆயின் மூலக்கருத்துக்களோ பரிபூரணம், முழுமை மயமானவை. உலகப் பொருட்கள் எந்த அளவிற்கு மூலக்கருத்துக்களைப் பாவிக்கின்றனவோ, அந்த அளவிற்கு அவை முழுமையைச் சம்பாதிக்கின்றன. உலகப் பொருட்கள் மூலக்கருத்துக்களின் பிரதிபலிப்பு. அவை மூலக்கருத்துக்களின் முழுமையற்ற வடிவங்கள். பிரதிகள், முயற்சிகள். முழுமையை நோக்கிய முயற்சிகள். உலகப் பொருட்கள் மூலக்கருத்துக்களின் நிழல்கள். நித்தியத்தின் அநித்திய வடிவங்கள் அவை.

உலகப்பொருட்களின் சாராம்சம், உண்மை மூலக்கருத்துக்கள் ஆகும். உலகப் பொருட்களுக்கு அவை முன் வடிவுகளாக

அமைவதோடு, பொருட்களின் இருப்பை நியாயப்படுத்துவதும், சாத்தியப்படுத்துவதும் அவையே. சாராம்சம் பற்றிய உணர்வே,அல்லது அறிவே பொருட்களைத்தக்கன, தகாதன என்று நம்மை மதிப்பிடச் செய்கின்றன.

மூலக்கருத்துக்கள் தமக்குள் ஒற்றுமையும் ஒருமையும் ஒத்திசைவும் கொண்டவை. அவை ஒருமை கொண்ட விதிகளின் அமைப்பு. உலகப் பொருட்கள் அப்படிப்பட்ட ஒத்திசைவோ, ஒருமையோ அற்றவை. பன்மையும், முரணும், மாற்றமும் உலகப் பொருட்களின் பண்புகள்.

மூலக்கருத்துக்கள் தம்மிலேயே இருப்பவை. சுயம்பு. தமக்குத் தாமே சமமானவை.அவற்றின் இருப்பிற்கு அவை எதனையும் சாராதவை. எந்த நிபந்தனை,முன்நிபந்தனையும் அற்ற இருப்பு அவற்றினுடையது. ஆயின் இதற்கு நேர் எதிர்ப்பண்பு கொண்டவை உலகப் பொருட்கள். அவை மூலக்கருத்துக்களைச் சார்ந்தவை. கருத்துக்களின் உதவியின்றி, அவை குறித்த அறிவின்றி பொருட்களை, அவற்றின் சாராம்சத்தை அறிய முடியாது.

கருத்துக்களின் பூரணத்துவத்தை மனிதன் நேசிக்க வேண்டும். அவற்றின் முழுமையை மீட்டுக் கொணர முயல வேண்டும். அந்த உன்னதத்தை, அழகை நெருங்கிச் செல்ல வேண்டும். அறிவு இந்த முயற்சிக்கான கருவி. அறிவு என்பது பொருட்கள் பற்றிய அறிவல்ல, பொருட்களுக்கு இருப்பை வழங்கியுள்ள, சாராம்சத்தைத் தந்துள்ள கருத்துக்கள் பற்றிய அறிவு அது.

அழகும் அறிவும் உண்மையும் நன்மையும் ஓர் உன்னத நிலையில் சந்தித்துக் கொள்ளுகின்றன. கலை இலக்கிய அழகு என்பது மூலக்கருத்தைப் பாவனையாகக் காட்டுவதாகும். உலகைக் காட்டுவது கலை அழகல்ல. மாறாக, அது கருத்துலகைப் பாவிப்பது. கலைஞன் திடீரென கருத்துலகின் அழகை, உன்னதத்தைத் தரிசிக்கிறான்.

கருத்துலகிற்கும் பொருளுலகிற்கும் இடையில் எளிதில் தாண்டமுடியாத ஓர் இடைவெளி உள்ளது. எனவே கருத்துலகின் தொடர்ச்சி பொருளுலகம் என்று கொள்ள முடியாது. கருத்துலகின் வீழ்ச்சி பொருளுலகம் என்று கூறலாம். பொருளுலகைத் தருக்க ரீதியாக விவாதிக்கலாம். ஆயின் பூரணக்கருத்தை உணரத் தருக்கம் போதாது. தருக்கம் முடிந்த பிறகு ஒரு பாய்ச்சல் அவசியப்படுகிறது.

அந்த பாய்ச்சலின் மூலம் தான் பொருளுலகிற்கும் கருத்துலகிற்கும் இடையிலான இடைவெளியைக் கடக்கிறார்கள்.

கருத்துக்கள் பொருளுலகிற்கு உள்ளேயோ, அவற்றின் ஊடேயோ இல்லை. அவை பொருட்களுக்கு வெளியேயும் அவற்றை அறியும் மனிதனுக்கு வெளியேயும் சுதந்திரமாகத் தம்மில் தாமே உள்ளன. இவ்வகைப் பண்பைக் கொண்டிருப்பதால் தான் பிளேட்டோவின் தத்துவம் புறவயக் கருத்து முதல் வாதம் எனப்படுகிறது.

புலன் சாரா கருத்து முதல் வாதம் அல்லது விமர்சனக் கருத்து முதல் வாதம் (இம்மானுவேல் காண்ட்)

காண்ட்டின் வாழ்க்கை

இம்மானுவேல் காண்ட் (1724-1804) ஜெர்மானிய நட்டின் பிரும்மாண்டமான ஒரு தத்துவாதி. அவருக்கு முன்னும் பின்னும் ஒப்புமையில்லாத ஒரு மிகப்பெரும் தத்துவக் கட்டிடத்தைஅவர் உருவாக்கினார். பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் கடைசி ஆண்டுகளில் ஐரோப்பிய நாடுகள் பல புரட்சிகளால் அசைக்கப்பட்டுக் கொண்டிருந்த வேளையில் அரவமேயில்லாமல் மிக நுட்பமான ஒரு தத்துவத்தைக் காண்ட் நெய்து கொண்டிருந்தார். புத்தகவாசிப்பும் மௌனச் சிந்தனையும் தவிர இவர் அறிந்தது வேறு எதுவுமில்லை என்கிற அளவிற்கு தத்துவ வாழ்க்கைக்குள் முழுதும் தன்னை ஈடுபடுத்திக் கொண்டவர் காண்ட்.

1724ல் இவர் ஜெர்மானிய வடமாநில நகரான கோனிக்ஸ் பெர்கில் பிறந்தார். இப்போது இந்நகரம் ரஷ்யாவிற்குச் சொந்தமானது - இரண்டாம் உலகப் போருக்குப்பின் - சோவியத் யூனியனுக்கு. கலினின்ஸ்பெர்க் என்று அது பெயர் மாற்றப் பட்டது. இவர் பிறந்த அந்த வட்டாரத்தை விட்டு காண்ட் எங்குமே பிரயாணம் செய்ததில்லை. உலகத்தோடு அவர் கொண்டிருந்த தொடர்பெல்லாம் புத்தகங்கள் மூலமாகத்தான்.

காண்ட் ஓர் ஏழைக்குடும்பத்தில் பிறந்தவர். தந்தையார் (புராட்டஸ்டண்ட்) சீர்திருத்த கிறித்தவ மதப்பிரிவைச் சேர்ந்தவர். ஆழமான சமய உணர்வு கொண்டது அவரது குடும்பம்.

அமைதியான, சந்தோஷமான குடும்பச் சூழலில் காண்ட் வளர்ந்தார். இதே போலத்தான் அவரது கல்வியும்.

ஆரம்பத்தில் காண்ட் இயற்கை விஞ்ஞானம் சார்ந்த தத்துவம் தொடர்பாக ஆய்வுகளை மேற்கொண்டார். இத்துறையில் 1755ல் ஒரு நூல் வெளியிட்டார். தொடக்கத்தில் தனிப்பட்ட முறையில் டியூஷன் ஆசிரியராகத்தான் பணியைத் துவக்கினார். 1770-ல் பல்கலைக் கழகப் பேராசிரியர் ஆனார்.

ஜெர்மானியக் கவிஞர் ஹெர்டர் காண்ட்டின் விரிவுரை களைக் கேட்டவர். அவை சுவாரசியமானவை என்று அவர் குறிப்பிட்டிருக்கிறார். காண்ட் ஐந்தடிக்கும் குறைவான உயரம் கொண்டவர், மெல்லிய ஆனால் ஆரோக்கியமான உடலமைப்பு கொண்டவர். பயண நூல்கள் வாசிப்பதில் அவருக்கு ஆர்வம் அதிகம். எப்போதும் வாசிப்பும் சிந்தனையும் என்று வாழ்ந்தவர். முழுநேர தத்துவவாதி. திருமணம் முடித்துக் கொள்ளவில்லை. அவரது தினசரி நடவடிக்கைகள் மிகவும் ஒழுங்குபடுத்தப் பட்டவையாக படிப்படியாக மாறிவிட்டன. 1770-81 வருடங்களில் அவரது முக்கிய நூலான "சுத்த அறிவு குறித்த விமர்சனம்" (Critique of pure Reason) உருவானது. தனிமை அவரது ஒரே துணையாக அமைந்தது. அவரது உரைகளின் சுவை குறைந்து போனது. ஆனால் அவரது எழுத்துக்கள் அவரது சுயத்தன்மையை அறிவித்தன. புரிந்து கொள்ளுவதற்குச் சிக்கலாகவும் கறாராகவும் ஆன அவரது எழுத்துக்கள் விரைவில் மரியாதையையும் மதிப்பையும் ஈட்டின.இவரது எழுத்துக்கள் எதிர்ப்பையும் கூட சம்பாதித்தன. ஆயின் விரைவில் தத்துவ உலகில் அவரது எழுத்துக்கள் ஒரு மைல்கல் என்று அங்கீகரிக்கப்பட்டன.

ஜெர்மனி தத்துவ உலகில் அந்தக் காலத்தில் பின் தங்கிய நாடாகத்தான் இருந்தது. இருப்பினும் சுமார் 25 வருடங்களில் காண்ட்டின் "விமர்சனம்" என்ற அந்த ஒரு புத்தகம் ஜெர்மானிய மக்களை ஓர் அற்புதமான தத்துவச் சொத்தைக் கொண்டவர்களாக மாற்றியது என்று ஜோசையா ராய்ஸ் என்ற அறிஞர் எழுதுகிறார். இறைவன் பிரெஞ்சுகாரர்களுக்கு நிலத்தைக் கொடுத்தார்; ஆங்கிலேயர்களுக்கு கடலைக் கொடுத்தார். ஜெர்மானியருக்குக் காற்றைக் கொடுத்தார் என்று ஷான்பால் என்ற அறிஞர் எழுதுகிறார்.

காண்ட் முதுமையை எட்டத் தொடங்கினார். தொடர்ந்து அவரது நூல்கள் வெளி வந்து கொண்டேயிருந்தன. எழுத்தும் சிந்தனையும் தவிர அவரிடம் எதுவுமில்லை என்று கூறுமளவிற்கு

அவர் தன்னை ஆக்கிக் கொண்டார். தினசரி ஒரு முறை மட்டுமே உணவு எடுத்துக் கொண்டார். உடல் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக கரைந்து கொண்டேயிருந்தது. கோனிக்ஸ்பெர்க் நகரத்தில் வழக்கமாக அவர் நடந்து செல்லும் வீதிகளைத் தவிர வேறு எங்கும் அவரைக் காண முடியாது. அதே வீதிகளில் குறித்த நேரத்தில் அதே விதமான அமைதியான நடை. இந்த அமைதிக்குள் இவ்வளவு கலவரமான சிந்தனையா என்று வியப்படையச் செய்யும் வாழ்வு அவருடையது.

அவருடைய எழுத்தின், சிந்தனையின் அடிப்படையான பண்புகள் எவை? கறாரான பகுப்பாய்வு நுட்பம், மனிதநேயம் - இந்த இரண்டும் தான் அவை.

கான்ட் அவரது வாழ்க்கைக் காலத்திலேயே பிரபலம் அடைந்தது உண்மைதான். ஆனால் அவர் ஏழையாகத்தான் வாழ்ந்தார். அவர் சிக்கனமானவரும் கூட. எண்ணங்கள் எல்லையின்றி அவரில் தோன்றிக் கொண்டே இருந்தன. துண்டும் துணுக்குமாக அவர் எழுதிக் கொண்டே இருப்பார். எந்தக் கட்டுப்பாட்டிற்குள்ளும் நிற்காத சுதந்திர எழுத்து அவருடையது. துண்டுப் பேப்பர், திருமண அழைப்பிதழின் மறுபக்கம், ஏற்கனவே எழுதி வைத்த பேப்பரின் ஓரத்தில்- இப்படி அவர்சிறிதும் பெரிதுமாக ஏராளமாக எழுதினார். மனதில் தோன்றிய கருத்தை எங்காவது ஓரிடத்தில்எழுதி வைக்காமல் அவர் விட்டதில்லை. முந்திய அவரது கருத்துக்கு முரண்பட்டதாக இன்னொன்று தோன்றினால் அதனையும்அவர் குறித்து வைக்கத் தயங்கமாட்டார்.

கான்ட்டிய மரபு

கான்ட் ஒரு மிகச் சிறந்த மனிதநேயவாதி. அவரது தத்துவத்தில் முதலும் முடிவுமாக அமைந்தவன் மனிதன். இவரது சிந்தனையை மனிதமையச் சிந்தனை என்றும் கூறுவார்கள். புறஉலகம், கடவுள் என்றெல்லாம் வெளியில் அலைந்துதிரியாமல் மனிதனை உள்ளுக்குள் உற்றுப்பார்த்தவர்கான்ட். புறஉலகை விட புற உலகு எவ்வாறு மனிதனால் உணரப்படுகிறது என்பதில் அதிக அக்கறை காட்டியவர்கான்ட். புலனுணர்வு அனுபவங் களை மனிதனின் உள்மனம் தனக்கேயுரிய சட்டகங்களில்இட்டு நிரப்பி எப்படி ஒழுங்குபடுத்துகிறது என்பதில் கவனம் செலுத்தியவர் கான்ட். இன்னும் மனிதனின் பகுத்தறிவும் புலன் சாராச் சிந்தனையும் எவ்வாறு தமது தீவிர விசாரணைகளின்

முடிவில் தீர்க்கவொண்ணா முரண்பாடுகளை எட்டுகின்றன என்பதனை விளக்கிக் காட்டியவர் கான்ட். இப்படி தனது தத்துவத் தேடல்கள் அனைத்தையும் மனிதனுடன் தொடர்பு கொண்ட நிலையில் மனிதனை நோக்கி ஒரு பக்கமாகச் சாய்ந்த நிலையில் வைத்து நடத்தியமையால் இவரை அகவயத்தத்துவவாதி என்று மதிப்பிடுவார்கள். முதலாளியுகம் தனிமனிதனையும் அவனது படைப்பாற்றலையும் பெரிதும் பாராட்டிய காலத்தில் அதற்கான தத்துவத்தை உருவாக்கியவர் கான்ட் என்று கார்ல்மார்க்ஸ் அவரை மதிப்பிட்டார்.

இன்றைக்கு 200 வருடங்களுக்கு முந்தியது கான்ட்டின் தத்துவம் என்ற போதிலும் கூட மீண்டும் மீண்டும் புதிய புதிய வடிவங்களில் அவரது தத்துவம் உயிர்ப்பு பெற்று வந்துள்ளது. கான்ட் நவீன ஜெர்மனியின் முதல் பெரும் தத்துவவாதி. அவருக்குப் பிறகு ஷெல்லிங், ஃபீக்டே, ஹெகல், மார்க்ஸ் என அடுத்தடுத்து மாபெரும் தத்துவவாதிகள் ஜெர்மனியில் தோன்றினார்கள். துவக்கம் வலுவானதாக இருந்ததாலேயே தொடர்ச்சியும் வலுவானதாகவே இருந்தது. 19ஆம் ஆண்டின் பிற்பகுதியில் ஷோப்பன் ஹோவர், நீட்சே, இருபதாம் நூற்றாண்டில் இருத்தலிய சிந்தனையாளர்கள், புதிய மார்க்சியர்கள் எனப் பலரும் கான்ட்டிய தத்துவ மரபோடு ஏதாவதொரு வகையில் உறவு கொண்டனர்.

பொருளும் நிகழ்வும்

கான்ட் புற உலகை விட புற உலகுடனான நமது அனுபவங்கள் மீதே அதிக அக்கறை காட்டினார் என்று முன்னுரையில் குறிப்பிட்டோம். இது குறித்தே இங்கு பேசுவோம். புற உலகைப் பற்றி நாம் எதுவுமே சொல்லமுடியாது என்று கான்ட் கூறுவார். புற உலகின் பொருட்கள் நிலவுகின்றன என்பதைத் தவிர நாம் வேறு எதுவுமே குறிப்பாகச் சொல்ல முடியாது. புற உலகில் பொருட்கள் தம்மில் தாமே சுயமாக நிலவுகின்றன. நாம் அறிவதெல்லாம் பொருட்களுடன் நமது புலனுணர்வுகள் தொடர்பு கொள்வதனால் கிடைக்கும் நமது அனுபவங்களைத்தான். பொருட்களும் புலன்களும் சந்திக்கும் தளத்தை நிகழ்வு என்று கான்ட் கூறுவார். பொருள் அது அதுவாக எப்படி இருக்கிறது என்று நமக்குத் தெரியாது. அதனை நம்மால் தெரியவும் முடியாது. நம்மால் தெரிய முடிவதெல்லாம் அந்தப் பொருள் நமது புலன்களுக்கு எப்படித் தரப்படுகிறது என்பதுதான்.

இன்னும் சொல்வதானால், பொருள் எப்படி இருக்காது என்பதை வேண்டுமானால் நாம் கூறலாம். அதாவது நமக்கு அப்பொருள் எப்படி அனுபவப்படுகிறதோ அதன்படி அப்பொருள் இருக்காது என்பதை நாம் கூற முடியும். ஏனெனில், பொருள் அனுபவப்படுவதில் நமது புலன்களின் தாக்கம் உண்டு. புலன்களின் தாக்கம் இருப்பதனாலேயே அனுபவங்கள் தரும் வகையிலேயே பொருள் இருக்காது என்பதைக் கூற முடியும்.

இவ்வாறு எடுத்த எடுப்பிலேயே பொருளை அதன் சொந்த நிலையில் அறிய முடியாது என்ற கருத்துடன் காண்ட் நமக்கு அறிமுகமாகிறார். இங்கு ஒரு விசித்திரமான தத்துவக் கருத்தைக் காண்கிறோம். புலன்கள் புற உலகப் பொருட்கள் பற்றிய அறிவை நமக்குத் தருகின்றன என்ற நிலையைத் தலைகீழாக மாற்றி புலன்கள் புற உலகை நாம் நெருங்குவதைத் தடை செய்கின்றன என்பது போன்ற கருத்தைப் பெறுகிறோம். புலன்கள் தாம் புற உலகோடு நம்மை இணைக்கின்றன என்ற வழக்கமான அபிப்பிராயத்தைப் புரட்டி, புலன்கள் நம்மைப் பொருளின் உண்மையிலிருந்து பிரிக்கின்றன என்ற கருத்துக்கு வந்து சேருகிறோம். இதுதான் கருத்து முதல் வாதத் தத்துவத்தின் சாமர்த்தியம் ஆகும்.

புலன்களால் புற உலகை நாம் ஓரளவே அறிகிறோம்; படிப்படியாக தருக்கவியல், பரிசோதனை, நடைமுறை ஆகியவற்றால் இன்னும் அதிகமாக அறிகிறோம் என்ற கருத்தை காண்ட் ஏற்கமாட்டார்.மாறாக, பொருளுக்கும் அறிதலுக்கும் (அனுபவத்திற்கும்) இடையில் கடக்க முடியாத ஒரு தடைச் சுவரைக் காண்ட் எழுப்பி விடுகிறார். பொருள் அது அதுவாகவே எப்படி இருக்கிறது என்ற செய்தி (அறிவு) நமக்கு எப்போதுமே கிட்டாது என்று கூறும் போது அறிதலில் புலன்களின் பாத்திரம் எப்போதுமே எதிர்மறையானது என்பது போன்ற கருத்து கிடைக்கிறது. காண்ட்டின் தத்துவ நிலைப்பாட்டை அறியொணா வாதம் என்றும் கூறுவர்.

புலன் சாரா நிகழ்வியல் (அழகியல்)

காண்ட் தனது மொத்த தத்துவத்தை மூன்று மிகப் பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரித்துக் கொண்டார். அவை:

1. புலன் சாரா நிகழ்வியல் (அழகியல்)
2. புலன் சாராப் பகுத்தறிவு
3. புலன் சாரா இயங்கியல்

இந்த மூன்று பகுதிகளையும் நாம் அடுத்தடுத்து விரிவாகக் காண உள்ளோம். இவற்றில் முதலில் அவர் பேசுவது புலன் சாரா நிகழ்வியல் (அழகியல்) ஆகும். "புலன் சாரா" என்பதைக் குறிக்க கான்ட் Transcendental என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தினார்.

எல்லா அறிவுமே புலன்களிலிருந்து தொடங்குகின்றது. புற உலகின் பொருட்களுடன் பொருந்தி புலன்கள் அனுபவத்தைத் தருகின்றன. மனிதனுக்குக் கிடைக்கும் முதல், மூல அறிவு இதுவே. புலன்களும் பொருள்களும் சந்திக்கும் தளத்தையே நிகழ்வியல்தளம் என்கிறோம். அது ஒரு நிகழ்ச்சி, நிகழ்வு என்று பொருள்படும். நிகழ்விலிருந்து நமக்குக் கிடைக்கும் அறிவு புலன்களால் ஈட்டப்படுகிறது. ஆனால் அந்த அறிவுக்குப் புலன்கள் மட்டுமே ஆதாரம் என்று நினைத்து விடக் கூடாது.

பொதுவாக புலனுணர்வுத் தகவல்கள் தனித்தனியானவை. ஒலி, ஒளி, தொடுகாட்சி, ருசி, மணம் என அவை வகைப்படுத்தப்படலாம். ஆனால் தனித்தனியாக, தான் தோன்றித்தனமாகக் கிடைக்கும் தகவல்களை ஒன்றிணைப்பது எது? கட்டமைப்பது எது? பொதுமைப்படுத்துவது எது? ஒழுங்கமைப்பது எது? தொகுப்பது எது?

அறிவு என்பது நிகழ்வு குறித்த அறிவாக இருக்கும்போது கூட அதற்குக் கட்டமைக்கப்பட்ட, ஒழுங்குபடுத்தப்பட்ட, பொதுமைப் படுத்தப்பட்ட பண்பு இருக்கிறது. புலனுணர்வுத் தகவல்களுக்கு இந்த பண்பு எவ்வாறு, எதனால் ஊட்டப்படுகிறது?

இங்கு கான்ட்டின் மனித மையத் தத்துவம் வெளிப்படுகிறது. கான்ட் சொல்லுகிறார்; தனித்தனியானவையாக நமக்குக் கிடைக்கும் புலனுணர்வுத் தகவல்களை ஒழுங்கமைக்கும் இரண்டு கருவிகள் நமது மனத்தில் உ ள்ளன. அவை 1. காலம் 2. வெளி. நமது மனத்தின் இந்த இரண்டு கருவிகளும் (சட்டகங்களும்) புலனுணர்வுகளுடன் பொருந்தி அவற்றை வகைப்படுத்து கின்றன, வரிசைப்படுத்துகின்றன. காலக்கிரமத்திலும் வெளித்தளத்திலும் புலனுணர்வுத் தகவல்களை மனித மனம் அடுக்குகிறது. ஒழுங்கமைக்கிறது. தாறுமாறான, உட்தொடர்பற்ற தகவல்களை மனம் தனது கால, வெளிச் சட்டகங்களில் பொருத்தி ஒழுங்குபடுத்துகிறது. கட்டமைக்கிறது.

நமது மனத்தின் இந்த இரு சட்டகங்களும் மனித மனத்தின் சொந்தச் சட்டகங்கள். அவை புலனுணர்வுத் தகவல்களை ஒழுங்கமைக்கலாம். ஆனால் அவையோ மனத்தின் சுயாதீனமான

கருவிகள். அவை புலன் சாராதவை. அனுபவம் சாராதவை. இதனை Apriori என்ற லத்தின் சொல்லால் கான்ட் குறிப்பிடுவார். Transcendental என்ற சொல்லும் இதனையே குறிக்கும்.

புலன்சாராத, அனுபவம் சாராத மனச் சட்டகங்கள் கான்ட்டின் தத்துவத்தில் தாறுமாறான, தனித்தனியான, குழப்பமான புலனுணர்வுகளைக் கட்டமைக்கும் படைப்புப் பணியில் ஈடுபடுகின்றன என்பது கவனிக்கத்தக்கது. புலனுணர்வுகள் வெறும் கச்சாப் பொருட்களே. அவற்றிற்கு வடிவம் வழங்குபவை மனச்சட்டகங்களே. மனச்சட்டகங்களுக்கு புனைவுத்தன்மை உண்டு; முரண்பாடற்ற ஒன்றிணைந்த தோற்றத்தை அவை உருவாக்கித் தருகின்றன. புலனுணர்வுக்காட்சி ஒருங்கிணைந்த வடிவமாக நமக்குக் கிடைக்கிறது. வடிவமில்லாத, உருவமில்லாத புலனுணர்வுகளுக்கு உருவமும் வடிவமும் வழங்குபவை இம்மனச் சட்டகங்களே.

வெளி, காலம் ஆகியவை குறித்த மறுமதிப்பீடுகளிலிருந்து கான்டின் சிந்தனை துவங்குகிறது எனலாம். பொருள்களாலான இந்த பௌதீக உலகைப் பற்றிய உண்மைகள் அத்தனையும் காலம், வெளி பற்றிய உண்மைகளைப் பொறுத்தே அமைகின்றன என்ற முடிவிற்கு கான்ட் வருகிறார். வேறு வார்த்தைகளில் சொல்லுவதனால், பொருள் உலகு பற்றிய அறிவு காலம், வெளி பற்றிய அறிவைச் சார்ந்தே அமையும். பௌதீக விதிகளுக்கு முந்தியவை காலம், வெளி குறித்த விதிகள். பௌதீகப் பொருட்களெல்லாம் கால வரிசையில், வெளி அடுக்குகளில் தான் காணப்படுகின்றன. எனவே பொருட்களின் பண்புகளை அறிய விரும்பும் நாம், காலம், வெளி குறித்து முதலில் நமது கவனத்தைச் செலுத்த வேண்டும்.

கான்ட் இன்னும் கறாராகச் சொல்லுகிறார் : காலமும் வெளியும் பொருட்கள் நிலவுவதற்கான முன் நிபந்தனைகள். எனவே பொருட்களை விட, அவை முன்னுரிமை பெற்றவை. காலம், வெளி குறித்த விதிகள் மற்றும் கோட்பாடுகளுக்கு அடங்கியே பொருட்கள் குறித்தவிதிகள் இருக்க முடியும். மாறாகப் பொருட்கள் குறித்தவிதிகளைப் பற்றி காலமும் வெளியும் கவலைப்படுவதில்லை. பொருட்களிலிருந்து காலமும் வெளியும் சுதந்திரமானவை. அவை பொருட்களைச் சார்ந்தவை. இவ்வாறாக கான்ட் பொருளுலகையும் காலம், வெளி ஆகியனவற்றையும் இரண்டுபடுத்துகிறார். அந்த இரண்டில் காலம், வெளி ஆகியவற்றிற்கு ஆட்பட்டதாகப் பொருளுலகைக் காட்டுகிறார்.

பொருளுலகிலிருந்து இவ்வாறு காலத்தையும் வெளியையும் அருவப்படுத்துவது சரிதானா? என்று ஒரு கேள்வியை இங்கு விட்டுச் செல்வோம். கால-வெளியின்றி பொருளுலகும், பொருளுலகின்றி கால வெளியும் எங்கே நிலவுகின்றன? இவற்றைத் தனித்தனியாக்குவது எப்படி சரி?

இருப்பினும் கான்ட்டின் விவாதம் தொடருகிறது. பொருட்களின் பண்புகள் கால - வெளியின் பண்புகளிலிருந்து வேறுபட்டவை. வேறு வகையானவை. பொருட்களைப் பகுக்க முடியும், சிறு சிறு துகள்களாக ஆக்க முடியும். அவற்றின் மூலக் கூறுகளை, அணுக்களை அடையாளப்படுத்த முடியும். காலத்தையோ, வெளியையோ அப்படிப் பகுக்க முடியுமா? சிறு சிறு துகள்களாக்க முடியும், பின் சேர்க்க முடியும் என்பது பொருளின் பண்பு. இந்தப் பண்பு காலத்திற்கும் வெளிக்கும் இல்லை. இந்தப் பண்பு இல்லாத காலத்தையும் வெளியையும் பொருள் (Matter, Material) என்றோ பொருட் பண்பு கொண்டவை என்றோ கூற முடியாது. அவை யதார்த்த உலகின் பகுதிகள் அல்ல. இவ்வாறு விவாதிக்கும் கான்ட் இங்கு ஒரு திடீர் முடிவிற்கு வருகிறார். காலமும் வெளியும் பருப்பொருள் தன்மை கொண்டவை அல்ல. அவை நமது மனத்தின் படைப்புகள்.அவை புறப்பொருட்களை ஒழுங்குபட அடுக்கி உணர்வதற்கான மனத்தின் கருவிகள்.

எனவே நமது மனதிற்கும் அறிவிற்கும் வெளியே காலத்திற்கும் வெளிக்கும் உண்மைத் தன்மை கிடையாது. மனதின் படைப்பான காலவெளி வரிசை நமது அனுபவத்திற்கு வெளியே, சுயமாக, புறமாக உண்மைத்தன்மை கொண்டது அல்ல. அனுபவத்தின் அளவைகள் அவை. காலம், வெளி என்ற கண்ணாடிகளின் வழியாக மனம் உலகை அறிகிறது. காலம், வெளி ஆகியவற்றைத் தவிர்த்து விட்டால் இந்த உலகை அறிய வேறு கருவிகள்,அளவைகள் நமக்குச் சாத்தியமா? தெரியாது. எந்த அளவிற்கு கால, வெளி வரிசைகளின் வழி உலகப் பொருட்களை நாம் காணுகிறோமோ அந்த அளவிற்கு உலகப் பொருட்கள் நமது அனுபவம் சார்ந்தவையாகவும் ஆகின்றன. நமது அனுபவம் சாராதநிலையில், முழுக்கப் புறநிலையில் உலகப்பொருட்கள் எத்தன்மை கொண்டவை? நமக்குத் தெரியாது. தெரியவும் முடியாது.

அனுபவம் சார்ந்ததே நமது அறிவும். காலம், வெளி ஆகியவற்றைக் கடந்து அறிவு வெளியேறிச் சென்று

பொருட்களை அறிய முடியாது எனக் கூறும்போது காண்ட் அறிவின் எல்லை இது என்பதைக் கூறியவராகவும் ஆகிறார்.

காலம், வெளி குறித்த காண்டின் விவாதங்களை மேலும் தொடர்ந்து செல்லுவோம்.

காலமும் வெளியும் அக மனப்படைப்புகள் எனும் கருத்தை காண்ட் வேறு சில ஆதாரங்கள் மூலமும் வலியுறுத்துகிறார். பொருட்களை விட அதிகமாக நாம் காலத்தையும் வெளியையும் அறிவோம். பொருட்கள் வெளியே உள்ளன. காலமும் வெளியும் நமது கணக்குகள். அவை நம்மிலேயே இருக்கின்றன. உலகை அனுபவப் பட்டுத்தான் அறிய முடியும். காலத்தையும் வெளியையும் அவை நமது அகமனத்திலேயே உள்ளன என்ற வகையில் - புறம் சென்று அனுபவப்படாமலேயே நாம் உணரமுடியும். நம்மை நாமே உற்றுக் கவனிப்பதாலேயே அவற்றை அறிய முடியும். அவை புலனுணர்வின் வடிவங்கள். உலகம் காலத்திலும் வெளியிலுமாக இருப்பதாகத் தோற்ற மளிப்பதற்குக் காரணம் நாம் அவ்வுலகத்தை நமது புலன்களின் மூலமாக, அப்புலன்களின் வடிவங்களான காலம், வெளிமூலம் காண்கிறோம். உலகப் பொருட்களை வடிவப்படுத்தித் தருபவை காலம், வெளி எனும் கருவிகள்.

இன்னொரு முறை கேட்போம்: இந்தப் புலன் வடிவங்கள் இல்லை என்றால் பொருட்கள் எப்படியிருக்கும்? நமக்குத் தெரியாது. யாருக்குமே தெரியாது. தெரிய முடியாது. மீண்டும் இங்கு விஞ்ஞானத்தின் எல்லை சுட்டிக் காட்டப்படுகிறது. காலம், வெளி என்ற அளவை முறைகளை விஞ்ஞானத்தால் கடந்து செல்ல முடியாது. அதாவது பொருட்கள் அவை அவையாகவே இருக்கும் நிலையில் விஞ்ஞானத்தால் அவற்றை எட்ட முடியாது.

மனிதன் காலம், வெளி என்பவை போன்ற அகமன வடிவங்களால், அகமன வடிவங்களின் மூலமே புற உலகையும் அதன் பொருட்களையும் அணுகுகிறான், அணுக முடியும். இதனை வேறுவிதமாகச் சொல்லுவதனால் அது போன்ற அக மன வடிவங்கள் மூலமாகவே மனிதன் புற உலகை ஆட்படுத்துகிறார், அகப்படுத்துகிறான். இப்படி ஆட்படுத்துதலும் அகப்படுத்துதலும் அவனது இயல்பு. அவன் வேறு விதமாக இருக்க முடியாது. அகமன வடிவங்கள், புலன் வடிவங்கள் என்ற சொல்லாக்கங்களுக்கு இணையாக காண்ட் பின்னால் ஒருங்கமைவை ஏற்படுத்துதல், கட்டமைத்தல் என்ற சொல்லாக்கங்

களையும் பயன்படுத்துவார். அதாவது, புறஉலகை, அதன் பொருட்களைக் குறிப்பிட்ட ஒரு வகையில், ஒருங்கமைந்த வடிவில் ஒழுங்குப்படுத்தப்பட்ட வகையில் கட்டமைப்பது மனிதனே, அவனது மனமே. பொருட்களை உறவு படுத்திப் பார்த்து, நிகழ்வுகளைத் தொடர்புபடுத்திப் பார்த்து உலகைத் தருவது மனித மனமே. இதற்கு பொருள் உலகம் இல்லை என்பதோ, உலகப் பொருட்கள் இல்லை என்பதோ அல்ல. அவை உள்ளன. அது உள்ளது. ஆனால் அது அதுவாக, அவை அவையாக எப்படி உள்ளன என்று நமக்குத் தெரியாது. நமக்குக் கிடைப்பதெல்லாம் நாம் அவற்றை ஒழுங்குபடுத்திய வடிவத்தில் தான். ஒரு கவிஞன் கவிதையை உண்டாக்கியதுபோல், கட்டிடக் கலைஞன் கட்டிடத்தை உண்டாக்கியது போல் நாம் உலகத்தை உண்டாக்கு கிறோம். உண்டாக்கப்பட்ட வடிவத்தில் மட்டுமே உலகம் நமக்குக் கிடைக்கிறது. வேறு வடிவத்தில் உலகம் நமது கையகப் படுவதில்லை.

நமது காலத்தில் பயன்படுத்தப்படும் ஒரு சொல்லால் இதனைக் குறிப்பிடுவோமா? நமக்குக் கிடைக்கும் உலகம் ஒரு புனைவு. அது நம்மால் புனையப்பட்டது.

இவ்வாறாக காண்ட், தனது தத்துவத்தில் அடிக்கடி எழுப்பும் ஒரு கேள்வியை வந்தடைகின்றோம். அறிவு எப்படிச் சாத்தியமாகிறது? என்பது அக்கேள்வி. அதாவது, புலனுணர்வுகள் தனித்தனியானவையாக, உட்தொடர்பற்றவையாக விளங்கும் போது அவற்றை ஒருங்கிணைந்த அறிவாக சாத்தியமாக்குவது எது? மனித மனத்தின் புலன் சாரா சட்டகங்களே அறிவைச் சாத்தியமாக்குகின்றன என்பது அக்கேள்விக்கான பதில். புலன் சாரா மனச் சட்டகங்களே அறிவின் முன் நிபந்தனைகள் ஆகும்.

எனவே நிகழ்வியல் தளத்தில் நமக்குக் கிடைக்கும் சாதாரண அறிவும் கூட வெறும் புலனுணர்வுத் தகவல்கள் அல்ல. மனச் சட்டகங்களால் கட்டமைக்கப்பட்டு அவை அறிவு என்ற பொதுவடிவத்தைப் பெறுகின்றன.

இவ்வாறாக, அறிவு என்பது பொருளின் பிரதி அல்ல. பொருளிலிருந்து புலனுணர்வுகளால் ஈட்டப்படும் தகவல்கள் வெறும் கச்சாப் பொருட்களே. வடிவம் தருவது மனித மனமே. மனதின் படைப்புப் பணி இங்கு முனைப்பான செயல்பாட்டுத்

தன்மை கொண்டு விளங்குகிறது. இது கான்ட்டிய தத்துவத்தின் தனித்தன்மை. இந்த அணுகுமுறை கான்ட்டிய தத்துவத்தின் எல்லாக் கட்டங்களிலும் தொடர்ந்து வரும்.

இன்னுமொரு குறிப்பு : நிகழ்வுத்தளத்தில் புலன்சாரா மனச் சட்டகங்களான காலமும் வெளியும் தலையிட்டு புலனுணர்வு களை ஒழுங்குபடுத்துகின்றன என்று கண்டோம். ஆயின் நாம் முதலில் பேசிய பொருள் அது அதுவாகவே உள்ள புறநிலை யினுள் மனச் சட்டகங்கள் நுழைய முடியாது. காலத்தாலும் வெளியாலும் தீண்டப்படாத புற நிலையில்தான் பொருள் அதுவாகவே இருக்கும்.

புலன் சாராப் பகுத்தறிவு

பகுத்தறிதல் என்பது தருக்கவியலின் ஒரு பகுதி. அனுபவ அல்லது நிகழ்வுத்தளத்தில் கிடைத்த காட்சியை மனித மனம் தொடர்ந்து பகுப்பாய்விற்கு உட்படுத்துகிறது. பொதுவாக இது விஞ்ஞானங்களின் வட்டாரம் ஆகும். புலனறிவில் நமக்கு கிடைப்பது அனுபவ ஒழுங்கு மட்டுமே. காலமும், வெளியும் வெறும் அனுபவ ஒழுங்கை மட்டுமே தந்தன. ஆனால் அடுத்தநிலையில் ஒருவகை கருத்து ஒழுங்கு தேவை. கருத்தொழுங்கை ஏற்படுத்துவதே பகுத்தறிவு.

முன்பு காலம், வெளி என்ற இரண்டு மனச் சட்டகங்கள் இருந்தது போல இப்போது பகுத்தறிவுத் தளத்தில் நான்கு பகுத்தறிவுக் கருவிகள் இருப்பதாக கான்ட் கூறுகிறார். அவை :

1. அளவு - ஒன்று, பல, முழுமை

2. பண்பு - இருப்பு, மறுப்பு, எல்லை

3. உறவு - தற்செயலானது, காரணத்தொடர்பு கொண்டது, பரஸ்பரத் தாக்கம்.

4. முறைமை - வாய்ப்பும் சாத்தியமும், இருப்பும் இன்மையும், கட்டாயமும் தற்செயலும்.

இவை பகுத்தறிவின் சட்டகங்கள், இந்தக் கருத்தாக்கங்கள் புலன் சாராதவை, அனுபவம் சாராதவை, பகுத்தறிவின் சொந்தக் கருவிகள். அறிவை இவை கட்டமைக்கின்றன. ஒழுங்கமைக் கின்றன. நமது புரிதல் இவையின்றி சாத்தியமில்லை. அறிவை இவை தான் சாத்தியமாக்குகின்றன. அறிவின் முன் நிபந்தனைகள் இவை.

கான்ட்டின் கருத்துப்படி, இந்தக் கருத்தாக்கங்கள் புற உலகிலிருந்து வருவிக்கப்பட்டவை அல்ல. இவை வேறு எங்கிருந்தோ கிரகிக்கப்படவில்லை. நிகழ்வுக் காட்சிகள்மீது இவை உள்பாய்ச்சப்படும் போது நிகழ்வு விளக்கம் பெறுகிறது. இந்தக் கருத்தாக்கங்கள் அறிவால் சொந்தமாக உண்டாக்கப்பட்டவை. நிகழ்வின் மீது கோடுகளைக் கிழித்து நிகழ்வை அறிவின் உட்பொருளாக அகவயப்படுத்தும் செயலை இக்கருத்தாக்கங்கள் செய்கின்றன.

மேலே சொல்லப்பட்ட நான்கு பகுத்தறிவுச் சட்டகங்களும் ஒவ்வொன்றும் தம்மில் மூன்று உட்கருத்துக்களைக் கொண்டுள்ளன. அவற்றில் முதலாவதும் இரண்டாவதும் எதிரெதிர்ப் பண்பு கொண்டிருக்கும். மூன்றாவது எதிர்வை வகைப்படுத்தி, அவற்றின் இணைவாக்கத்தால் விளைவது. பகுத்தறிதல் எதிர்வுகளின் ஊடாக பின்னர் இணைவாக்குவதன் மூலம் வளர்கிறது என்ற இயங்கியல் பண்பு இங்கு காணப்படுகிறது. மனித சிந்தனை அளவு. பண்பு, உறவு, முறைமை ஆகிய சட்டகங்களில் வைத்து தனக்குக் கிடைக்கும் அறிவைப் பரிசீலிக்கும் அதே வேளையில் ஒவ்வொரு கணத்திலும் அது எதிர்வுகள், முரண்கள் ஆகியவற்றின் ஊடாக நகர்கிறது என்பதை இங்கு காணுகிறோம்.

பகுத்தறிவுச் சிந்தனையில் கற்பனையின் பாத்திரத்தைக் கான்ட் சிறப்பாகப் பாராட்டிப் பேசுவார். இக் கற்பனை புலன் சாராதது. உடைத்து, பிரித்து, இணைத்து, விலக்கி எனப் பல்வேறு விதமாக மனிதக் கற்பனை அறிவுப்படி மனங்களை உருவாக்குகிறது. இக்கற்பனையே நிகழ்வியல் தளத்தின் காட்சிகளையும் அறிவுத்தளத்தின் கருத்தாக்கங்களையும் சந்திக்கச் செய்யும் என்று கான்ட் கூறுவர்.

புலன் சாரா இயங்கியல்

முந்தியது விஞ்ஞானங்களின் வட்டாரம் என்று குறிப்பிட்டோம். புலன் சாரா இயங்கியல் என்பது தத்துவத்தின் வட்டாரம். முந்தியதற்கு (பகுத்தறிவிற்கு) நிகழ்வியல் தளத்தோடு தொடர்பு உண்டு. இயங்கியல் தளத்திற்கு அத்தகைய தொடர்பு எதுவும் கிடையாது. இங்கு சுத்த, சுயாதீன, முற்ற முழுதான தத்துவ முடிவுகள் எடுக்கப்படுகின்றன. இங்கு எட்டப்படும் தத்துவ முடிவுகளைச் சரிபார்க்க எந்த அனுபவ அறிவும் பயன்படாது.

அனுபவம் சாராக் கடைக்கோடி நிலையில் (உச்சி நிலையில்) இங்கு தத்துவ முடிவுகள் எடுக்கப்படுகின்றன. இந்த உச்சிநிலை முடிவுகள் எந்த அளவிற்கு புலன் சார்ந்த நிகழ்வுகளிலிருந்து விலகி வந்துள்ளனவோ அந்த அளவிற்கு அவற்றின் நிரூபணங்கள் முழுக்க முழுக்க தருக்கவியல் தன்மை கொண்டவை.

புலன் சாரா இயங்கியலில் கான்ட் மூன்று துறைகளைச் சேர்ந்த கடைசி உண்மைகளைப் பற்றிப் பேசுகிறார். அவை,

1. உளவியல் - மனித மனம் பற்றியது.

2. பிரபஞ்சவியல் - பிரபஞ்சக் கட்டமைப்பு பற்றியது.

3. இறையியல் - இறைவன் பற்றியது.

ஒரு வகையில் மனம், உலகம், இறைவன் ஆகிய இம்மூன்று மட்டுமே தத்துவப் பிரச்சனைகள் என்று கான்ட் இனம் காட்டுகிறார் எனலாம்.

மிகவும் சுவாரசியமான ஒரு வட்டாரத்திற்குள் கான்ட்டின் தத்துவம் இங்கு நுழைகிறது. உச்சநிலையில் தத்துவப் பிரச்சனைகள் எதிர்வுகளாகத்தான் (Antinomies) வரையறுக்கப் படமுடியும் என்ற முடிவிற்கு கான்ட் வருகிறார். பிரபஞ்சம் பற்றிய அவரது தத்துவ முடிவுகள் கீழே எதிர்வுகளாக வரையறுக்கப் படுகின்றன.

1. உலகம் கால, வெளி எல்லைகளைக் கொண்டது. உலகம் கால வெளி எல்லைகள் அற்றது.

2. அணுக்கள் அல்லது அணுக்களின் சேர்க்கையால் ஆனது உலகம். சகலமும் உட்தொடர்பு கொண்ட சிக்கலான அமைப்பே உலகம்.

3. காரண காரியத் தொடர்பிலிருந்து விடுபட்ட சுதந்திர இயக்கம் உலகில் உண்டு.

உலகில் சகல நிகழ்வுகளும் காரண காரியத் தொடர்பால் நிர்யணமாகின்றன.

4. உலகப் பொருட்களுக்கும் நிகழ்வுகளுக்கும் அடிப்படையாக ஒற்றைச் சாராம்சம் உண்டு.

சாராம்ச அடிப்படை எதுவும் உலகிற்கு கிடையாது.

சுத்த அறிவின் முரண்பாட்டுத் தன்மை இது என்கிறார் கான்ட். மேற்குறிப்பிட்ட எதிர்வுகளின் இரண்டு பக்கங்களுமே சம

அளவில் நியாயம் கொண்டவை. தருக்க ரீதியாக எதிர்வுகளின் இருதரப்பிற்குமே நிரூபணம் வழங்க முடியும். ஏதாவது ஒரு முடிவை ஏற்று அதன் மூலம் உலகை முரண்பாடின்றி முழுமையாகப் புரிந்து கொள்ள முடியும். அந்த முடிவின் மேல் தத்துவம் முழுவதையும் கட்டி எழுப்ப முடியும்.

இறையியலிலும் காண்ட் இதே போல் இறைவன் உண்டு, இறைவன் இல்லை என்ற எதிர்வுகளை வந்து சேருகிறார். சம அளவில் வலுவான நிரூபணங்கள் இரண்டு தரப்பிற்கும் வழங்குகிறார்.

அறிவு அதன் உச்சநிலையில் ஒரு வித புதிர்நிலையை எட்டுகிறது என்று காண்ட் கருதியதாகக் கூறுவர். முரண்பாடு களைத் தவிர்க்கும் மரபு ரீதியான தருக்கவியலைப் பயன்படுத்தி தனது ஆய்வுகளைத் தொடங்கிய காண்ட் அவற்றின் இறுதியில் தீர்க்க முடியாத முரண்பாடுகளைச் சென்று சேர்ந்தார் என்றும் கூறுவர். அறிவு முரண்பட்டது. எனவே எதிர்வின் ஏதாவதொரு பக்கத்தைத் தேர்வு செய்து கொண்டு அதன்படி மட்டுமே உலகைப் புரிந்து கொள்ள முடியும் என்று இதனை விளக்குவர். அத்தகைய தேர்வு அறிவால் அல்ல, வாழ்க்கை நிலையால், வாழ்க்கை நலன்களால் செய்யப்படுகிறது என்றும் இதனைப் புரிந்து கொள்ளலாம்.

பரிபூரணக் கருத்து முதல் வாதம்
(இயங்கியல் கருத்து முதல் வாதம்)
ஹெகல்

தத்துவ வரலாற்றில் ஒரு விசித்திரத்தைக் காணுகிறோம். எது முதன்மையானது? எது அடிப்படையானது என்ற கேள்விகளுடன் தனது பயணத்தைத் துவக்கிய தத்துவ வரலாறு பொருளே முதன்மையானது, அல்ல. அல்ல, கருத்தே முதன்மையானது என்ற இருபெரும் பதில்களை முன் வைத்தது.மிக மிகச் சுயமான வடிவில் பொருளையும் கருத்தையும் கண்டறிய தத்துவ வரலாற்றின் பல பள்ளிகள் முயன்று வந்திருக்கின்றன. இது ஒருபுறம் நடக்க, இன்னொரு புறம் இந்த இரண்டு எதிர்வுகளையும் எவ்வாறு ஒன்றிணைப்பது என்ற முயற்சியிலும் அவை ஈடுபட்டன. பொருளைக் கருத்துடனும் கருத்தைப் பொருளுடனும் இணைக்கும் சூத்திரங்களைப் பல விதமாகக் கண்டறிய அவை முயற்சித்து வந்துள்ளன.

பொருளுலகைக் கருத்துடன் இணைக்கும் அப்படிப்பட்ட சூத்திரங்களில் ஒன்றைத் தந்தவர் ஜெர்மானிய தத்துவ அறிஞர் ஹெகல் (1770-1881) ஆவார். ஏற்கனவே குறிப்பிட்டபடி காண்ட், ஃபீக்டே, ஷெல்லிங் என்ற செழுமையான தத்துவ வரிசையில் அவர்களை அடுத்து வருபவர் ஹெகல் முடிந்த, முழுமையான கருத்து முதல் வாதத் தத்துவம் அவருடையது. இதற்கு மேல் கருத்து முதல் வாதம் பேச முடியாது என்கிற அளவிற்கு சகலவற்றையும் கருத்து மயமாகக் கண்டவர் ஹெகல். கருத்து முதல் வாதத் தத்துவ வரிசையில் கடைசித் தத்துவவாதியாக அவர் காட்சியளிப்பார். இன்னொரு புறம், மரபு ரீதியான அவரது தத்துவ மொழிக்குள் மரபை முழுவதும் உடைத்து எறியக் கூடிய புதிய தத்துவம் ஒன்றின் துவக்கங்கள் பொதிந்து கிடக்கின்றன என்றும் அவரை மதிப்பிடுவர். எது எப்படியிருப்பினும் கடந்த இரு நூற்றாண்டுக் கால தத்துவ வரலாற்றில் ஹெகல் ஏராளமாகப் பேசப்பட்டு வந்துள்ளார். மார்க்சியர்கள், இருத்தலியலாளர்கள், பின் அமைப்பியலாளர்கள் இன்னும் பலர் ஹெகலை மீண்டும் மீண்டும் பேசி வருகின்றனர்.

ஹெகலிய தத்துவத்தின் முதலும் முடிவும் கருத்தே. ஆயின் இவர் பாராட்டிய கருத்து உலகைக் கடந்ததோ, வாழ்வைக் கடந்ததோ, அல்ல. மாறாக, இயற்கை, உலகம், மனிதன், அவனது வாழ்வு, வரலாறு ஆகிய அனைத்தையும் அகப்படுத்திய நிலையில் அவரது கருத்து முதல் வாதம் விளங்குகிறது. பொதுவாக உலகம், காலம், வெளி, உடல் ஆகியவற்றைக் கருத்து புறந்தள்ளும். ஹெகலியத் தத்துவமோ அப்படிச் செய்யவில்லை. அவை அனைத்தையும் அது தன்னகப்படுத்திக் கொண்டது. இது பொருளுலகம், அதன் வரலாறு, இயக்கம் ஆகியவற்றை அங்கீகரித்தலாகும். இன்னொரு புறம், இதுவே பொருளுலகம், அதன் வரலாறு ஆகியவற்றை விழுங்கிச் செரித்து இல்லாமலாக்கு வதாகும். இந்த இரண்டையும் ஹெகலியம் செய்தது.

ஹெகல் தனத சமகாலத்திய சிந்தனைகளை ஏராளமாகக் கற்றுத் தேர்ந்தவர். வரலாறும் விஞ்ஞானமும் அவரைப் பெரிதும் கவர்ந்திருக்கின்றன. வரலாறு என்பது சமூக வரலாறு. விஞ்ஞானங்கள் அக்காலத்தில் பெரிதும் இயற்கை விஞ்ஞானங் கள். அவரது கருத்து இயற்கையையும் வரலாற்றையும் தன் வயப்படுத்திக் கொண்ட ஒன்று. அவற்றின் வழியாக வளரும் ஒன்று. இயற்கையான விஞ்ஞான அறிவும் வரலாற்று உணர்வும் கொண்ட கருத்து அவருடைய பரிபூரணக் கருத்து.

ஹெகலிய தத்துவத்தால் கருத்து முதல் வாதத் தத்துவத்திற்கு ஆதாயமோ இல்லையோ, பொருள் முதல் வாதத் தத்துவத்திற்கு அவரது தத்துவத்தால் ஏராளமான ஆதாயம் உண்டு. பொருள் என்றால் வெறும் சடப் பொருள் என்ற நிலை அவரது தத்துவத்தால் தாண்டப்பட்டது. பொருள் என்றால் இயற்கை, அதன் இயக்கம், இயற்கை சமூகமாகப் பரிணமிப்பது, சமூக வரலாற்று இயக்கம் என்று பொருள் விரிவு ஏற்பட்டது. ஹெகலுக்குப் பிறகு உடனடியாகக் கருத்திலிருந்து தன்னைத் துண்டித்துக் கொண்டு இயங்கியல் பொருள் முதல் வாதம் (கார்ல் மார்க்ஸ்) தோன்றியது.

ஹெகல் ஏராளமாக எழுதினார். பேசினார். மனதின் நிகழ்வியல், தருக்கவியல் விஞ்ஞானம், தத்துவ வரலாற்றுரைகள், தத்துவ விஞ்ஞானங்களின் கலைக் களஞ்சியம், அழகியலின் தத்துவம், வரலாற்றின் தத்துவம், சமயத்தத்துவம், சட்டம் மற்றும் நீதியியலின் தத்துவம் என்று அவர் எழுதிக் குவித்த நூல்கள் பல. வழங்கிய ஆய்வுரைகள் பல. இவை அனைத்தின் அடிப்படை நிலைப்பாடுகள் ஒரே விதமாக இருந்த போதிலும் ஒவ்வொரு துறையிலும் அவர் நுட்பமாகச் சாதித்தவை ஏராளம்.

இனி ஹெகலியச் சிந்தனையின் தத்துவ நிலைப்பாடுகளை விரிவாகக் காண்போம்.

பரிபூரணக் கருத்து

ஹெகலுக்கு முன்னதாக ஜெர்மானிய நாட்டில் இரண்டு தத்துவ அறிஞர்கள் இருந்தனர். ஒருவர் கான்ட், மற்றவர் ஷெல்லிங்.

கான்ட் ஓர் இருமைவாதி போல் ஹெகலுக்குத் தோற்ற மளித்தார். ஒருபுறம், பொருளுலகம் தன்னில் தானே நிலவுகிறது. அதைப்பற்றி நாம் எதுவும் தெரிந்து கொள்ள முடியாது என்றார் கான்ட். இன்னொரு புறம் பொருளுலகுடன் புலன்கள் சேர்ந்து நிகழ்வுகளாகி அவற்றிற்கு ஒழுங்கைத் தருவது மனிதனின் அனுபவம் சாரா மனமே என்றார் கான்ட். இந்த இரண்டு முடிவுகளில், இரண்டாவது முடிவை ஹெகல் ஏற்றுக் கொள்வார். ஆனால் பொருள் தன்னிலேயே நிலவுகிறது என்ற முடிவு ஹெகலை உறுத்தியது. கான்ட்டின் கருத்து முதல்வாதத்தை ஹெகல் முழு எல்லைக்கு வளர்த்தார். தன்னிலேயே உள்ள பொருள் உட்பட எல்லாவற்றிற்கும் உயிர் தருவது ஒழுங்குபடுத்துவது மனித மனமே என்பது ஹெகலின் முழுக் கருத்து முதல் வாதம்.

கான்ட்டிற்குப் பிறகு ஷெல்லிங். இவர் பொருளுக்கும் கருத்திற்கும் எந்த வேறுபாடும் கிடையாது. அவை முழுக்க

ஒற்றுமை கொண்டவை, வேறுபாடற்ற ஒருமை கொண்டவை என்று கூறினார். இதுவும் ஹெகலை உறுத்தியது. வேறுபாடில்லையெனில் வளர்ச்சி இல்லை, அசைவு இல்லை. நகர்வு இல்லை. எனவே வேறுபாடு, அசைவு, நகர்வு, இயக்கம் ஆகியவற்றிற்கு இடமளிக்கக் கூடிய தத்துவம் ஒன்று ஹெகலுக்குத் தேவைப்பட்டது. இதுவே ஹெகலின் இயங்கியல் கருத்து முதல் வாதம்.

பூரணக் கருத்து என்ற ஒன்றிலிருந்து ஹெகலியத் தத்துவம் துவங்குகிறது. ஆயின் அது தன்னைத்தானே பிளவுபடுத்தி, பிறிதொன்றாகத் தன்னைப் புறவயப்படுத்தி, அந்தப் பிறிதொன்றுடன் முரண்பட்டு, போராடி பிரக்ஞை பெறுகிறது. இவ்வாறு முழுப் பிரக்ஞை பெறுதலே பூரணக் கருத்தின் வரலாறு, இயக்கம், நிகழ்வு.

பூரணக் கருத்து தன்னை புறவயப்படுத்துகிறது. வெளிப்படுத்துகிறது என்று ஹெகல் கூறுவது முக்கியமானதாகும். அது தன்னை மீறி, தனது எல்லைகளை மீறி வளர்வதாகும். தன்னைத்தானே அந்நியப்படுத்திக் கொள்ளுதல் என்றும் இதனைக் கூறலாம். பூரணக்கருத்து முதலில் தன்னைச் சடப்பொருளாகவும் (பௌதீக, இரசாயன உலகம்) பின்னர் உயிரினங்களாகவும் (தாவர, விலங்கு உலகம்), அதற்கும் பின்னர் மனித வாழ்வாகவும் (மனம், வரலாறு) புறவயப்படுத்திக் கொள்ளுகிறது.

சட உடலும், உயிரினங்களும், வரலாறும் இவ்வகைச் சிந்தனையில் பூரணக்கருத்தின் இன்னொரு வடிவமே. சடப்பொருள் என்பது சிறிதும் பிரக்ஞை அற்ற பொருள் எனில் தாவரமும் விலங்கும் மனித உணர்ச்சிகளும் படிப்படியாகத் தன்னுணர்வு பெறும் கருத்தின் வெளிப்பாடுகளாகும்.

சடப்பொருளையும் கூட இயற்கை விதிகள் ஆளுகின்றன. அதாவது சடப்பொருளுக்குள்ளும் அறிவார்ந்த ஒழுங்கு உண்டு. இது சடப்பொருளுக்குள் கருத்தமைப்பு உள்ளது என்பதன் நிரூபணம். இயற்கையின் ஒழுங்கு அதனுள் தூங்கிக் கொண்டிருக்கும் அறிவு. அது படிப்படியாக விழித்துக் கொண்டே உயிரினங்கள் பரிணமிக்கின்றன. இயற்கையின் வளர்ந்த ஓர் உயிர்ப்பு மனிதனின் தோற்றமாகும். அதன்பின் “காட்டு மிராண்டியாக” அவன் வாழ்ந்தது தொட்டு வரலாற்றில் அவன் மேலும் மேலும் அறிவு பெறுகிறான். இயற்கை குறித்தும் தன்

வரலாறு குறித்தும் முழுப்பிரக்ஞை பெறுகிறான். இதுவே பூரணக் கருத்தின் மொத்த இயக்கமும் முழுக்கதையும்.

தொடக்கத்தில் பூடமாக இருந்த கருத்து இயற்கையின் வழியும் வரலாற்றின் வழியும் பயணித்தே முழுமை பெறுகிறது. இப்படி முழுமை பெறுதல் கருத்தின் ஒரு தவிர்க்கவியலாத தேவை. இப்பயணத்தின் மூலம் கருத்து செழுமை பெறுகிறது; பிரக்ஞை பெறுகிறது. அது இயற்கையையும் வரலாற்றையும் அறிகிறது. இயற்கையையும் வரலாற்றையும் அது வெல்கிறது. இயற்கையின் மீதும் வரலாற்றின் மீதும் அது ஆதிக்கம் செலுத்த முடிகிறது.

பூடக அறிவு, சூக்கும் அறிவு தனது பயணத்தின் மூலம் பிரத்தியட்சம் பெறுகிறது.

பிரத்தியட்ச அறிவு

பிளேட்டோவின் கருத்து முதல்வாதத்திலிருந்து ஹெகல் பெரிதும் வேறுபடுவார். உலகம் குழப்பமாக உள்ளது, முரண்பாடுகளைக் கொண்டதாக உள்ளது. வேறுபாடுகளைக் கொண்டதாக உள்ளது என்பதிலிருந்து தொடங்கி வேறுபாடுகள், வித்தியாசங்கள், முரண்பாடுகள் இல்லாத சூக்குமக் கருத்துலகம் நோக்கி பிளேட்டோ பயணம் செய்வார். இறுதியில் உலகப் பண்புகளற்ற கருத்துலகை எட்டுவார். இவ்வாறாக உலகை விலக்கியது அவரது கருத்து முதல்வாதம். அவரது பயணம் சூக்குமப்படுத்துதல், பூடகப்படுத்துதல், விலக்குதல், விலகுதல். இந்தியாவில் சங்கரதத்துவமும் இப்படிப்பட்டதுதான்.

பிளேட்டோவின் மற்றும் சங்கரரின் சூட்சுமக் கருத்திலிருந்து உலகத்தை அதன் சிக்கல்களை, அடர்த்தியை வருவிக்க முடியாது. உலகை விளக்க முடியாது. உலகை விலக்கமுடியும், அவ்வளவுதான்

ஆனால் ஹெகல் எதிர்த்திசையில் பயணம் செய்வார். உலகின் .வழி, வரலாற்றின் வழி பயணம் செய்து கருத்து பிரத்தியட்சம் பெறுகிறது. கருத்து தன்னை வரையறுப்பதன் மூலம் தனது புறத்தை உணர்கிறது. அதனோடு முரண்படுவதன் மூலம் அந்தப் பிறிதொன்றை அறிகிறது. அது உலகு தழுவியது. உலகு தழுவிய பொதுமை அது. அது மலட்டுத்தனமான, எதுவுமற்ற வெறுமை அல்ல. உயிருள்ள, செயல்பாடு கொண்ட முழுமை அது.

பிளேட்டோ மற்றும் பிற சூட்சுமவாதிகளின் கருத்து முதல் வாதங்களை ஹெகல் தீவிரமாக விமர்சிப்பார். கருக்கல் இருட்டில்

பொருட்களெல்லாம் மறைந்து இன்னும் சிறிது நேரத்தில் அடர் இருட்டு மட்டுமே மிஞ்சும் என்கிறார். அல்லது சிங்கத்தின் குகை நோக்கிய பாதையில் பல மிருகங்களின் காலடித்தடங்கள் பதிந்திருக்கும்; ஆனால் எவையுமே குகையிலிருந்து திரும்பிவராது என்பார்.

ஹெகலிய பூரணக்கருத்து உலகுடன் உயிர்த்தொடர்பு கொண்டிருக்கும். நட்சத்திரங்களும் தெருப்புழுதியும் கருத்தால் ஊடுருவப்பட்டிருக்கும். உயிரோட்டம் கொண்ட முழுமை இங்கு பாராட்டப்படுகிறது. இது எந்திரகதியான தொகுப்பல்ல. எந்திரத் தொகுப்பில் முழுமையிலிருந்து பிரிந்த பகுதிகளுக்கு வாழ்வு உண்டு. ஆனால் உயிரோட்டமான முழுமையிலிருந்து பகுதிகள் பிரிந்து வாழ முடியாது.

இப்படித்தான் வரலாறும் கூட கட்டமைக்கப்படுகிறது. காலகதியில் நடந்த சம்பவங்களெல்லாம் சிந்தனையால் ஊடுருவப்பட்டு வரலாறாகக் கட்டமைக்கப்படுகின்றன. உட்தொடர்ச்சி, உள் உறவு, உள் ஒழுங்கு கண்டறியப்படுகிறது. வேறுவிதமாகக் கூறுவதெனில் அந்த ஒழுங்கைத் தருவது மனித சிந்தனை, அறிவு.

இயங்கும் கருத்து

ஹெகலின் கருத்து பரப்பிரம்மம் போன்ற மௌனக் கருத்தல்ல. அது தருக்கவியல் ரீதியாகச் சிந்திக்கும் கருத்து. அதுசிந்தனை மயமானது. ஆனால் இச்சிந்தனை அரிஸ்டாட்டில் கண்டது போல் முரண்பாடுகளை விலக்கும் கருத்தல்ல. முரண்பாடுகளை அதுவே உற்பத்தி செய்து, அந்த முரண்பாடுகள் மூலம் செழுமைப்படும் கருத்து. முரண்பாடுகளே இக்கருத்தின் செழுமை, உயிர், ஆதாரம்.

தத்துவ அறிஞர்கள் பலர் தொடங்கிய இருப்பு (Being) என்ற கருத்தாக்கத்திலிருந்தே ஹெகலின் தருக்கவியலும் தொடங்குகிறது. பண்டைய கிரேக்கத்தின் பர்மினிடிஸ் என்பார் "இருப்பு இருக்கிறது; இன்மை இல்லை" என்று கூறுவார். அதாவது எது இருக்கிறது, எது உள்ளது, எது உண்மை என்பதைத் தேடுவதே தத்துவம் என்பது அவரது முடிவு. இதன்படி, எது மாறுகிறதோ அது இருப்பதாகாது; எது மாறுகிறதோ அது உண்மை ஆகாது. மாறுவது இன்மை வகைப்பட்டது. இவ்வாறாக, தத்துவ அறிஞர்கள் அனைவருமே இருப்பு எது? (இருப்பது எது?) என்ற கேள்விக்குள் அகப்பட்டு இருப்பின் தத்துவவாதிகள் ஆனார்கள்.

ஹெகலும் இருப்பிலிருந்து தான் துவங்குகிறார். இருப்பு தன்னை வரையறுத்துக் கொள்ளுகிறது. இருப்பு இவ்வாறு தன்னை வரையறுத்துக் கொள்ளுவது அது தன்னை மறுப்பதன் துவக்கமாகும். தன்னை எல்லைக்குட்படுத்தாமல், தன்னைப் பிறிதிலிருந்து விலக்கிக் காட்டாமல் இருப்பு தன்னை வரையறுக்க முடியாது. இவ்வாறாக இருப்பும் மறுப்பும் உறவு கொண்டவை. இருப்பின் எல்லை இன்மை. இருப்பை இன்மையைக் கொண்டுதான் வரையறுக்க முடியும். சிந்தனை என்பது இருப்பு பற்றிய சிந்தனையாக மட்டும் இருக்க முடியாது. இருப்பு பற்றிய சிந்தனை இன்மை பற்றிய சிந்தனையும்தான். இருப்பின் எல்லை, இன்மை என்று நகரும் சிந்தனாச் செயல்பாடு இதற்குள் வெறும் இருப்பாகவன்றி இயக்கமாக ஆகி விடுகிறது. இருப்பு, இன்மை ஆகிய இரண்டின் இணைவாக்கம் இயக்கம். இவ்வாறு (1) இருப்பு (2) இன்மை (3) இயக்கம் என்று மூன்று நிலைகளாக ஹெகல் தனது தருக்கவியலின் முதல் புள்ளிகளை இட்டுக் காட்டினாலும் அவர் சொல்ல வருவதெல்லாம் இயக்கம் என்ற ஒன்றின் தொடர்நிகழ்வைத்தான். இயக்கத்தின் உட்கூறுகள் என்று இருப்பையும் இன்மையையும் கொள்ளுகிறார் என்று கூறலாம். அல்லது, இயக்கத்தை விளக்கிக் காட்டுவதற்காக, மரபு ரீதியான இருப்பு, இன்மை என்ற கருத்துக்களை எடுத்தாளுகிறார் என்று கூறலாம்.

இங்கு தமிழில் இயக்கம் என்று நாம் கூறியிருப்பது கூட குறைபாடுள்ள சொல் எனலாம். சிந்தனை என்ற சொல்லால் இதனைக் குறிப்பிடலாம். ஹெகலின் இயங்கும் கருத்து என்பதைச் சிந்தனை என்று கூறலாம். சிந்தனை எதைப் பற்றியதாக இருந்தாலும் அது இருப்பு, இன்மை (இருப்பு, மறுப்பு) என்ற இரண்டு உட்கூறுகளைக் கொண்டதாகத்தான் இருக்க முடியும். "சிந்திக்கிறேன்" என்பதை முதல் உண்மையாகக் குறிப்பிட்ட திகார்த் இங்கு நினைவிற்கு வருகிறார். சிந்தனையில் பொருட்கள், கருத்துக்கள் அனைத்தும், ஒவ்வொன்றின் இருப்பும் இன்மையும் பட்டுத் தெறிக்கின்றன.

இயங்காத சிந்தனை, செயல்படாத சிந்தனை என்று எதுவும் கிடையாது. பொருளும் பொருளும், கருத்தும் கருத்தும், கொள்கையும் நடைமுறையும், வாழ்வும் அறிவும், அறிவும் உணர்வும், அறிவும் விருப்பும், அறிவும் நோக்கமும் இன்னும் எவையெல்லாம் வேறுபட்டனவாகத் தோற்றமளித்தனவோ

அவையெல்லாம் சிந்தனையில் பொருந்திக் கலந்து ஒன்றுபடுகின்றன.

முன்பு தத்துவவாதிகள் எல்லோரும் இருப்பு என்ற கருத்தாக்கத்தால்தான் அதிகம் ஆகர்ஷிக்கப்பட்டார்கள். ஹெகல் சொல்லுகிறார். இருப்பு எனும் தனிக்கருத்து வெறுமையானது. பூடகமானது, சூட்சுமமானது. இயக்கம் அல்லது சிந்தனை என்பது பிரத்தியட்சமானது. அது உள்ளுக்குள், தனக்குள் இருப்பு, இன்மை ஆகியவற்றிற்கிடையிலான முரண்பாட்டு உறவைக் கொண்டுள்ளது.

இயக்கத்தில் இருப்பும் இன்மையும் வெளிப்பட்டு, தொழில்படுகின்றன. இருப்பில் இயக்கம் உள்ளீடாக உள்ளது. அப்படியில்லையெனில் இருப்பிலிருந்து இயக்கம் வராது. செடியில் வித்து வெளிப்பட்டு உள்ளது; வித்தில் செடி உட்பொருளாய் உள்ளது. இருப்பை இயக்கமாக்குவது இன்மை அல்லது மறுப்பு / பொருளின் இயக்கம், கருத்தின் இயக்கம், வ்ரலாற்றின் இயக்கம் - எதுவாக இருப்பினும் அங்கெல்லாம் மறுப்பு என்பது ஒரு செயலூக்கமான காரணி. மறுப்பில்லையேல் இயக்கமில்லை. மறுப்பில்லா பொருள் சடப்பொருள் உலகில் கூட இல்லை. மறுப்பில்லாமல் வரலாறு தேங்கும். எந்த அளவிற்கு அது தேங்கியுள்ளதோ அந்த அளவிற்கு அது தீவிர மறுப்புகளைத் தேடி நிற்கும்.

உண்மை என்ற கருத்தாக்கமும் ஹெகலில் இப்போது வேறுவிதமாக அர்த்தப்படுகிறது. இருப்பைத் தேடி அடைவது உண்மை என்று முன்பிருந்தது. இருப்பைத் தேடி அடைந்தவுடன் அதனைச் சட்டைப்பைக்குள் வைத்துக் கொள்ளலாம். ஆனால் இருப்பின் ரகசியம் இயக்கம் என்று ஆகிவிட்ட பிறகு, உண்மை என்பது முடிந்த ஒன்றாக இல்லாமல் தேடல் என்றாகிறது. அடுத்தடுத்த தேடல், தொடர்ந்த தேடல், மாற்றுகளைத் தேடல் என்றெல்லாம் அது விரிகிறது. விரிய முடிகிறது. ஹெகலின் தத்துவக் கட்டிடம் என்னவோ பூடகமான கருத்தில் தொடங்குகிறது. ஆனால் ஹெகலின் இயங்கியல் முறைமை எந்த முழுமையிலும் தன்னை முடித்துக் கொள்ளாத நிரந்தரத் தேடல்.

ஹெகலின் இயங்கியல் இருப்பின் மையத்தை அழிக்கிறது. இருப்பை மறுப்பால் எதிர்கொண்டு எந்த ஓர் இருப்பையும் மையம் கொள்ளவிடாமல் தலையிட்டு அடுத்த நிலைக்கு இட்டுச் செல்லுகிறது. இந்த இயங்கியல் முறைமையைப் பயன்

படுத்தித்தான் அவர் பழைய கருத்து முதல் வாதத் தத்துவங்களின் முடிந்த இருப்பு அல்லது முதல் இருப்பு என்ற கருத்தாக்கங்களைக் கட்டுடைத்தார். மறுப்பு உக்கிரமாகத் தொழில்படும்போது மையங்கள் அழியும், கட்டுக்கள் உடையும். இதனால்தான் ஹெர்த்சன் என்ற ரஷ்ய அறிஞர் கூறினார் - "இயங்கியல் என்பது புரட்சியின் அல்ஜிப்ரா"

❖

② பொருள் முதல் வாதம்

அறிமுகம்

பொருள் முதல் வாதத் தத்துவம் தத்துவ வரலாற்றின் எல்லாக் காலங்களிலும் இருந்து வந்துள்ள ஒரு சிந்தனைப் பிரிவாகும். ஆயின் வரலாற்றின் வெவ்வேறு காலக் கட்டங்களில் அது வெவ்வேறு வடிவங்களை ஏற்று வந்திருக்கிறது. மிகப் பழங்கால மனிதன் இயற்கையிலுள்ள ஏதோ ஒரு பொருளிலிருந்து தனது இனம் ஜனித்து வந்திருப்பதாக நம்பியிருந்திருக்கிறான். பஞ்சபூதங்கள் எனப்படும் நீர், நெருப்பு, காற்று, மண், ஆகாயம் ஆகியவற்றால் சகலமும் உருவாக்கப்பட்டிருப்பதாகவும் அவன் கருதியிருக்கிறான். பண்டைய கிரேக்கத்திலும் இந்தியாவிலும் நுண்துகள்கள் எனப்படும் அணுக்களிலிருந்து உலகின் பொருட்களெல்லாம் ஆக்கப்பட்டுள்ளன என்றும் கருதியிருக்கிறார்கள். கடவுள், ஆவிகள், ஆன்மா போன்ற பருப்பொருள் தன்மையற்ற காரணிகளை விலக்கி உலகியல் ரீதியான துவக்கங்களிலிருந்து மனித வாழ்வை விளக்கும் முயற்சிகள் பொருள் முதல்வாதத் தத்துவங்கள் ஆகும்.

மனித உடலில் ஏற்படும் நோய்களைத் தீர்க்க இயற்கைக் காரணங்களைக் கண்டறிந்து இயற்கை மருத்துவம் செய்த வைத்தியர்கள் ஒருவகையில் பொருள் முதல் வாதிகள் தாம். பௌதீக, ரசாயனப் பொருட்களை ஆராய்ந்து அவற்றின் இயக்கத்தைக் கொண்டு பிரபஞ்சத்தை விளக்கிய விஞ்ஞானிகள் பொருள் முதல் வாதிகள் தாம். இவ்வாறாக, பொருள் முதல்வாதத் தத்துவ மரபு நீண்ட நெடிய வரலாற்றைக் கொண்டது. பொருள் முதல்வாதத் தத்துவவாதிகள் வரலாற்றில் நாத்திக வாதிகளாகவும், கடவுள், பேய், பிசாசு, ஆவிகள் ஆகியவற்றை நம்பாதவர்களாகவும் இருந்து வந்திருக்கின்றனர். இதனாலேயே இவர்களைக் கலகக்காரர்களாகவும் அராஜகவாதிகளாகவும் அபாயகரமானவர்களாகவும் சித்தரித்து வந்துள்ளனர்.

பண்டைய கிரேக்கத்தில்

பண்டைய கிரேக்கத்தின் முதல் தத்துவவாதியாக தேல்ஸ் என்பார் குறிப்பிடப்படுகிறார். இவரும் இவரோடு சமகாலத்தில் வாழ்ந்த இன்னும் சில அறிஞர்களும் எல்லாப் பொருட்கட்கும் முதல் பொருளாக அமைவது எது என்ற கேள்வியை எழுப்பியிருக்கிறார்கள். எந்தப் பொருளிலிருந்து எல்லாப் பொருட்களும் தோன்றுகின்றன? மறையும்போது எந்தப் பொருளோடு சென்று சேருகின்றன? எல்லாப் பொருட்கட்கும் அடிப்படையாய் அமைவது எது? பொருட்கட்குப் பொதுவாய் அமையும் மூலப்பொருள் எது? என்றெல்லாம் இப்பிரச்சினை விரிவடையும். எல்லாப் பொருட்கட்கும் முதல் பொருள் தண்ணீர் என்று தேல்ஸ் பதில் கூறுவார். பண்டைய கிரேக்கம் கடல் சூழ்ந்த ஒரு நாடு. ஏராளமான தீவுகளைக் கொண்ட நாடு. கிரேக்கர்கள் கடல் வாணிபத்திலும் ஏராளமாக ஈடுபட்டனர். உள்நாட்டில் விவசாயத்தில் ஈடுபட்ட மக்களைக் கொண்ட நாடு அது. தண்ணீர் மனிதர்கள், பிற உயிரினங்கள், தாவரங்கள், விவசாயம், வணிக வாழ்வு அனைத்திற்குமே மூலாதாரமான ஒன்றாகத் தோன்றியிருக்க வேண்டும். தேல்ஸின் தண்ணீர் என்ற பதிலை அரிஸ்டாட்ல் ஈரம் என்று விளக்கமளிப்பார். சகலவற்றிலும் ஈரமுண்டு. ஈரம் உயிர் வாழ்தலின் அடையாளம். புராதனத் தொன்மங்களில் தண்ணீரும் ஈரமும் மனித இனம் தோன்றுவதற்கான உயிர்ச்சத்தாகவும் கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. வானமும் பூமியும் புணர்ந்து மழை உற்பத்தி செய்யப்படுவதாகக் கூறுவர். தேல்ஸின் கருத்தை விளக்க முனைந்த ஹெகல் தண்ணீருக்கு வடிவம் இல்லை அல்லது பருப்பொருளாக உள்ள அதே வேளையில் பருப்பொருட்கட்குரிய வடிவத்தை ஏற்காத ஒன்று தண்ணீர் என்று விளக்கம் அளிப்பார். ஹெகல் தேல்ஸின் தண்ணீர் என்ற முதற்பொருளில் இயக்கவியலைக் காண விரும்புகிறார். தன் வடிவத்தைத் தானே உடைத்துக் கொள்ளும் பண்பு கொண்டதாக தண்ணீர் அவருக்குத் தோன்றியிருக்க வேண்டும். இதனால் தண்ணீர் நிரந்தரமாக மாறுபடும் பண்பு கொண்டதாக ஹெகலால் புரிந்து கொள்ளப்பட்டது.

தேல்ஸின் சமகாலத்தில் வாழ்ந்த அனக்ஸிமேன் என்பார் காற்றே எல்லாப் பொருட்கட்கும் முதல் பொருள் என்றார். ஹெராக்லிடஸ் நெருப்பே சகலவற்றிற்கும் முதற்பொருள் என்றார். தண்ணீரைவிட அதிக இயக்கப்பண்பு கொண்டவை காற்றும் நெருப்பும். தண்ணீரைவிட அதிகமாக வடிவமிழந்த பண்பு

கொண்டவை காற்றும் நெருப்பும். இவ்வாறு பருப்பொருளாக இருக்கும் அதே வேளையில் வடிவமற்றவையாக முதற்பொருளைத் தேடுவதில் சகலவற்றிற்கும் மூலமாக ஒரு நுட்பமான பொதுப் பொருளைக் கண்டறிதல் எனும் முயற்சி அடங்கியிருக்கிறது. சகலவற்றிற்கும் மூலமாக ஒற்றைப் பொருள் ஒன்றைக் கண்டறியும் முயற்சியை ஒருமைவாதம் (Monoism) என்றும் கூறலாம். இவ்வகையில் தேல்ஸ், அனக்ஸிமேன், ஹெராக்லிடஸ் ஆகியோர் பொருள் முதல்வாத ஒருமையியலாளர்கள்.

ஹெகராக்லிடஸின் கருத்துக்களைச் சிறிது விரிவாகப் பேச வேண்டும். பிரபஞ்ச நிகழ்வுகள் அனைத்திற்கும் பொது அடிப்படை உள்ளது என்ற கருத்தை வலியுறுத்தியவர் இவர். அந்த பொது அடிப்படையை (Logos) "லோகஸ்" என்று அவர் குறிப்பிட்டார். அத்தகு பொது அடிப்படையாகத்தான் அவர் நெருப்பைச் சுட்டிக் காட்டினார். இக்கருத்தை மேலும் விரிவாக்கும்போது, பிரபஞ்ச வாழ்வின் முரண்பாட்டுப் பண்பை சுட்டிக்காட்டுவதாக அவர் கூறுவார். வாழ்வின் அடிப்படை மாற்றம், முரண்பாடு, மோதல்கள், நெருக்கடிகள், போர். வாழ்க்கை நாணேற்றப்பட்டவில்லைப் போன்றது. தெறிப்பதற்குத் தயார் நிலையில் உள்ள நெருக்கடியைத் தன்னில் கொண்டது. இதைத்தான் எரியும் நெருப்பு எனவும் ஹெராக்லிடஸ் உருவகப்படுத்துவார். பிறப்பு - சாவு, ஈரம்-வெப்பம், வெற்றி-தோல்வி ஆகிய ஏராளமான எதிர்வுகளைக் கொண்டது வாழ்வு என்று அவர் வருணிப்பார். சகலமும் மாறிக்கொண்டே இருக்கின்றன. மாற்றமும் போராட்டமுமே நிரந்தரம் என்று ஹெராக்லிடஸ் கூறுவார். ஹெராக்லிடஸை இயக்கவியலின் முதல் தத்துவவாதியாகக் கருதுவார்கள். பொருளை, வாழ்வை இயங்கும் வடிவில் கண்டவர் அவர் என்று கூறலாம்.

அடுத்து வந்த கிரேக்க தத்துவவாதிகளில் முக்கியமானவர் டெமாக்ரிட்டஸ். டெமாக்ரிட்டஸின் காலத்தில்தான் பொருள் முதல்வாதத் தத்துவம் முழுவடிவம் பெற்றதென்பர். முதல்மாபெரும் கருத்து முதல்வாதியென்ப் பிளேட்டோவையும் கூறுவர். இவர்கள் சமகாலத்தவர்கள், எதிரெதிரான இரண்டு தத்துவப் போக்குகளை வரலாற்றில் உருப்பிவிட்டவர்கள்.

சகல பொருட்கட்கும் அடிப்படையாக அமைவது அணுக்கள் என்று டெமாக்ரிட்டஸ்கூறுவார். அணுக்கள் என்பவை உடைக்க முடியாத கடைசி துகள்கள். அவை நிரந்தரமானவை. உள்ளே வெற்றிடமற்ற அடர்த்தியையும் கொண்டவை. பல்வேறு

வடிவங்களில் அணுக்கள் உள்ளன. உருளை வடிவத்தில், ஊசி வடிவத்தில், வளைந்த வடிவத்தில் என்னும் எண்ணிக்கையி லடங்காத பல்வேறு வடிவங்களைக் கொண்டவை அவை. இவ்வணுக்களைத் தவிர பிரபஞ்சத்தில் வெற்றிடமும் உண்டு. அணுக்கட்கு இடையில் இரண்டு பௌதீகச் சக்திகள் செயல்படுகின்றன. அவை ஈர்ப்புச் சக்தியும், விலக்கு சக்தியும். இவ்வாறாக அணுக்கள், வெற்றிடம் ஆகியவை கொண்ட பிரபஞ்சம் ஈர்ப்பு மற்றும் விலக்குச் சக்திகளால் இயங்கும் பண்பு கொண்டதாக அமைகிறது. அணுக்களின் பல்வேறுவிதமான சேர்க்கைகளினால் பொருட்கள் தோன்றுகின்றன.அழிகின்றன. வெவ்வேறு வகையான அணுக்கள் இணைந்து உயிரினங்கள் தோன்றுகின்றன என டெமாக்ரிட்டஸ் விளக்குவார். இதே கொள்கையைப் பயன்படுத்தி பிரபஞ்சத்தின் இயக்கத்தையும் வானியல் பொருட்களின் இயக்கத்தையும் அவர் விளக்குவார். குளிர்ச்சி உயிரற்ற பொருட்களின் பண்பு என்றும் வெப்பம் உயிருள்ள பொருட்களின் பண்பு என்றும் பிரித்துக் காட்டுவார். வெப்பம் உயிரின் அடையாளம். பௌதீக உலகில் காரண காரிய விளைவுகள் எந்தவித வெளிச் சக்திகளின் தலையீடுமின்றி விளைவதை டெமாக்ரிட்டஸ் சுட்டிக்காட்டுவார். உலகை, மனிதனை இறைவன் தோற்றுவித்தான் என்ற விளக்கங்களை அவர் ஏற்க மறுப்பார். கடவுள் இல்லை என்று கூறும் அவர், உளவியல் காரணங்களினால் மனிதனை ஒத்த உருவங்களை கனவில் மனிதனால் காண முடிகிறது என்று கூறுவார். கனவில் காணப்படும் அவ்வித உருவங்கள் நமது மன உளைச்சல்கள், அவதிகள், பயங்கள் ஆகியவற்றைச் சார்ந்தவை என்பார். கனவுகட்கும் வாழ்க்கைக்கும் தொடர்பில்லை என்று தோன்றுவது போலவே கடவுள் உலகும் மனித உலகும் தொடர்பு அற்றதாக நாம் கருதுகிறோம். ஆனால் உண்மையில் அவை தொடர்பு கொண்டவை.

கிரேக்கத் தத்துவ வரலாற்றில் சோபிஸ்டுகளின் இடம் பற்றியும் இங்கு கூறியாக வேண்டும். பொதுவாக சோபிஸ்டுகளைப் பொருள் முதல்வாதிகள் என்று கூறுவது கிடையாது. இருப்பினும் கிரேக்கத் தத்துவத்தை உலகியல் பிரச்சனைகளை நோக்கித் திருப்பிய பணியை இவர்கள் செய்தனர். மொத்த பிரபஞ்சம் தழுவிய பிரச்சினைகள், எது முதன்மையானது? யார் தோற்றுவித்தது? மரணத்திற்குப் பின் நிகழ்வது என்ன? நிரந்தர உண்மை எது? என்பது போன்ற

பிரச்சனைகளை இவர்கள் புறம் தள்ளினர். மனித வாழ்க்கை குறித்த பிரச்சினைகளை மட்டுமே நாம் ஆய்வு செய்ய முடியும். அதுவும் குறிப்பிட்ட சில சூழல்களில், மனித நலனை முன்னிறுத்தி என்பது போன்ற நிபந்தனைகளோடுதான் என்று அவர்கள் கருதினர். உண்மை புறவயமாக நிலவுகிறது, நிரந்தரத் தன்மை கொண்டதே உண்மை என்பதை அவர்கள் ஏற்றுக் கொள்ள வில்லை. நமது அறிவு நமது சூழல்களையும் நமது நலன்களையும் சார்ந்திருக்கிறது என்று அவர்கள் கூறினார்கள். மனிதனே சகலவற்றின் அளவுகோள் என புரோட்டகோரஸ் கூறினார். பொருளின் அடிப்படையான பண்பு அதன் தன்னிச்சை, தான்தோன்றித்தனம், மாறுபடும் இயல்பு, இயக்கம் ஆகியவை. பொருளுலகில் தனித்த பொருள் என்று ஏதுமில்லை. ஒவ்வொரு பொருளும் பிற பொருட்களுடன் உறவு கொண்ட நிலையில்தான் உள்ளன. எனவே எந்தவொரு பொருளைப் பற்றியும் முடிந்த முடிவைக் கூற முடியாது. பொருட்களின் சாராம்சம் மனிதருக்கு மனிதர் வேறுபடலாம். உணர்வுகளுக்கு மட்டுமல்ல அறிவிற்கும் அகவயச்சார்பு உண்டு. இந்த அர்த்தத்தில் அபிப்பிராயங்கட்கும் உண்மைகட்கும் இடையில் பெரிய இடைவெளி ஏதும் இல்லை. நல்லது கெட்டது என்ற அறவியில் கருத்துகளிலும் இதே நிலைதான். அரசாங்கத்திற்கு நல்லதாக உள்ளது பிரஜைகட்குக் கெட்டதாக இருக்கலாம். கடவுள் இருக்கிறாரா இல்லையா என்ற கேள்வியைவிட கடவுளை நம்புவதில் பயனுள்ளதா இல்லையா என்ற கேள்வி பொருத்தமானது. மனிதனால் உருவாக்கப்பட்டுள்ள நிறுவனங்கள் அனைத்துமே போட்டி, பொறாமை ஆகியவற்றின் மீது அமைக்கப்பட்டுள்ளன. ஏமாற்று வேலைகட்கு இடமற்றது இயற்கை மட்டுமே.

சோபிஸ்டுகளில் பலர் அவர்களது காலத்தில் நிலவிய சமூக நிறுவனத்தையும் அதிகாரப் பூர்வமாக வழங்கப்பட்ட தத்து வங்களையும் மறுத்தவர்கள். அந்த நிறுவனங்களையும் தத்துவங்களையும் கேலி செய்தவர்கள். இவர்களது தத்துவத்திற்கு பலகுரல் தன்மை உண்டு. ஜனநாயகப் பண்பு உண்டு. மேட்டுக்குடி அறிவுவாதத்தை இவர்கள் விமர்சித்தார்கள்.

சோபிஸ்டுகளோடு ஏராளமாக விவாதித்தவர் சாக்ரடீஸ். அவர்களை அவர் தீவிர விமர்சனமும் செய்தார். ஆயின் சோபிஸ்ட் தத்துவத்தின் நீட்சி சாக்ரடீஸில் உண்டு. சோபிஸ்டுகள் பின்பற்றிய கலந்துரையாடல் வடிவத்தையே சாக்ரடீஸ் பின்பற்றினார். தத்துவப் பிரச்சினைகளை

பிரபஞ்சவியலிலிருந்து மானுடவியலை நோக்கித் திருப்பியதில் இவருக்கும் பங்கு உண்டு. மனித நலன், நல்வாழ்வு சாக்ரடீஸின் தத்துவத்திலும் மைய இடம் வகிக்கின்றது. உண்மை புறவயமானது, அப்பாலைப் பண்பு கொண்டது. உலகைக் கடந்தது என்ற கருத்துகளைச் சாக்ரடீஸ் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. உண்மை என்னை என்னவாகச் செய்கிறது? உண்மைக்கும் எனக்கும் உள்ள உறவு என்ன? உண்மைவேறு நல்லது வேறா? நல்லது என்பதில் எனது நலன்கள் அடங்கி உள்ளனவா என்பது போன்ற கேள்விகளைச் சாக்ரடீஸ் கேட்டார். உள்ளொளி மூலமோ, தரிசனங்கள் மூலமோ, தெய்வ அருள் மூலமோ அந்த ஞானத்தையும் தாம் பெற்றதாகச் சாக்ரடீஸ் கூறவில்லை. சர்வசாதாரணமாக தெருக்கோடி மனிதனோடு உட்கார்ந்து பேசி உரையாடி உண்மையைத் தேடினார் அவர். அவரது விவாதங்கள் கீழிருந்து மேலாக நகர்ந்தன. தினசரி வாழ்க்கை அனுபவங்களிலிருந்தும் சமூக மற்றும் அரசியல் பிரச்சினைகளிலிருந்தும் அவரது தத்துவப் பிரச்சினைகள் தொடங்கின. எந்தவித அதிசயங்கட்கும் இடமளிக்காமல் அவரது உரையாடல்கள் வாழ்க்கை அறிவுத் தளத்தில் வளர்ந்து செல்கின்றன. உண்மையைத் தான் கண்டறிவதாகக் கூட சாக்ரடீஸ் கூறுவது கிடையாது. தன்னை ஒரு மருத்துவத்தாதி என்று கூட அவர் கூறிக் கொள்வார். உரையாடல்களைத் தூண்டுவதும் முரண்பாடுகளைச் சுட்டிக்காட்டுவதும் மாற்றுத் தகவல்களை எடுத்துரைப்பதுதம்தான் தனது பணி என்று அவர் கூறுவார். இவற்றின் மூலமாக உண்மை தானாகப் பிரசவிக்கப்படுகிறது. தான் வெறும் மருத்துவச்சியே என்றும் அவர் கூறுவார்.

சோபிஸ்டுகள் சாக்ரடீஸ் என்ற தொடர்ச்சியில் வரும் மற்றுமொரு தத்துவப்பிரிவினர் கினிக்கர்கள் ஆவர். கெய்னோஸ் என்றால் கிரேக்க மொழியில் நாய்கள் என்று பொருள். எந்தவித வரைமுறையும் இன்றி வாழ்ந்தவர்கள் என்ற பொருளைக் கொண்ட சொல். ஆங்கிலத்தில் உள்ள (Cynics) “சினிக்ஸ்” என்ற சொல் இவர்களது பெயரினின்று தோற்றம் பெற்றது. இதுபோன்ற அடையாளப் பெயர்கள் அவர்களது எதிரிகளால் உருவாக்கப் பட்டவை ஆகும்.

பொதுவான சமூகவிதி, வரையறுக்கப்பட்ட பழக்க வழக்கங்கள், மேட்டுக்குடித் தத்துவங்கள், தூய்மைவாத அறவியல் ஆகியவற்றைக் கினிக்கர்கள் முரட்டுத்தனமாக மறுத்தார்கள். மாறாக இயற்கை, இயற்கை சார்ந்த வாழ்க்கை, இயல்பு,

இயல்புக்கேற்ற நடத்தை ஆகியவை கினிக்கர்களின் தத்துவத் துவக்கங்கள் ஆகும். கினிக்கர்கள் குறிப்பாக பிளேட்டோவின் கருத்து முதல் வாதத்தையும், அரசியல் கொள்கைகளையும், அவர் முன்மொழிந்த சமூக நிறுவனங்களையும் தீவிரமாக எதிர்த்தார்கள். சட்டங்களும் பொது விதிகளும் மக்களின்மீது திணிக்கப்படும் அதிகாரம் மற்றும் வன்முறையின் மீது கட்டப்பட்டுள்ளன, அவை இயல்புக்கு மாறானவை என்பார் ஒரு கினிக்கர். பிளேட்டோவின் தத்துவம் ஆகப் பொதுவான கருத்தமைப்புகளைத் தேடியது எனில் கினிக்கர்கள் அவ்வகைக் கருத்தாக்கங்கங்களை மறுப்பார்கள். ஆகப் பொதுவான கருத்துக்கள் என்பவை வெற்றுக் கற்பனையின் விளைவுகள் என்று அவர்கள் கூறுவார்கள். "குதிரையை நான் காணுகிறேன், குதிரைத்தனம் என்ற ஒன்றை நான் கண்டதில்லை" என்று ஒரு கினிக்கர் கேலியாகக் கூறுவார். மனிதருக்கு உயிர் அல்லது ஆன்மா என்ற ஒன்று இருக்குமேயானால் அது அவனது உடலின் பண்புகளையும் அவன் வாழ்ந்த வாழ்வின் பண்புகளையும் கொண்டதாகவே இருக்கும் என ஒருவர் கூறுவார். கினிக்கர்கள் ஆன்மா, இறைவன் போன்றவற்றை ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. பொதுவானவை - தனித்தனியானவை என்ற எதிர்வுகட்கு இடையில் தனித்தனியானவை மட்டுமே உலகில் நிலவுகின்றன என்ற கருத்தைக் கினிக்கர்கள் கொண்டிருந்தனர். எனவே பன்மியவாதிகளாகவும் இவர்கள் விளங்கினார்கள். பிரத்தியட்சமான உடனடி அறிவை மட்டுமே இவர்கள் அறிவாகக் கொண்டனர். புலனுணர்வுகளையும், புலனுணர்ச்சி களையும் இழிவாகக் கருதும் கலாச்சாரத்தை இவர்கள் எதிர்த்தனர். உணர்ச்சிகள் அதிகப்பட்ச உண்மைத்தன்மை கொண்டவை. ஏனெனில் அவை நமது இயல்பை அப்படியே வெளிப்படுத்து கின்றன என்று இவர்கள் கருதினர். இயற்கையை நோக்கிச் செல்லவேண்டும் என்பது இவர்கள் தத்துவம். நாகரீகம் அல்லது பண்பாடு வளரவளர மனித இயல்பு காயடிக்கப்பட்டுவிட்டது. விஞ்ஞானங்கள், கலைகள், அரசியல் இவை அனைத்துமே இயல்புக்கு மாறானவை. கிரேக்க நாகரீகம் என்பது கிரேக்க அடிமை அமைப்புடனும் அது இயற்கையிலிருந்து எவ்வளவு விலகிச் செல்கிறது என்பதிலும் உள்ளது. கற்றவனல்ல அறிஞன் கல்லாதவனே அறிஞன்.

கினிக்கர்கள் கிரேக்க நாகரீகத்தால் அங்கீகரிக்கப்பட்டிருந்த வாழ்க்கை முறைகளிலிருந்து விலகிச் சென்றார்கள். நாகரீக வாழ்வு, கல்வி, செல்வம் ஆகியவற்றை மறுத்தார்கள். தாமாகவே

முன்வந்து ஏழைகளாகத் தம்மை மாற்றிக் கொண்டார்கள். கிடைக்கும் நேரத்தில் உணவருந்துதல், பசித்திருத்தல், எந்தவொரு வேலையையும் செய்யாதிருத்தல், வரம்பு முறைகளற்ற பாலுணர்வு கொள்ளல் ஆகியவை கினிக்கர்களின் வாழ்வியல் முறையாகும். கினிக்கர்களின் சிந்தனையும் வாழ்வும் பண்டை கிரேக்கத்தில் தோன்றிய எதிர்க்கலாச்சார வடிவங்களைக் குறிக்கும். தாம் முன்வைத்த கருத்துக்களையும் நோக்கங்களையும் நடைமுறைப் படுத்திக் காட்டுவதில் கினிக்கர்கள் கறாராக இருந்தனர். சொல்லுக்கும் செயலுக்கும் வேறுபாடு கூடாது என்பதில் பிடிவாதமாக இருந்தனர். எந்தச் சமரசத்தையும் ஏற்பவர்களாக அவர்கள் இல்லை. இது ஒருவகையான தன் அகந்தையை இவர்களிடம் வளர்க்கவும் செய்தது. நான் எதை நினைக்கிறேனோ, அதையே செய்வேன், அதுவே உண்மை என்ற நிலைக்கு இட்டுச் சென்றது. கினிக்கர்கள் கிரேக்க நாகரீகம் மற்றும் சமூகத்தால் கொடூரமாகத் துன்புறுத்தப்பட்டார்கள், புறக்கணிக்கப்பட்டார்கள்.

மத்திய கால கிறித்தவத் தத்துவங்களில்

மத்திய கால ஆளுமைச் சிந்தனையைக் கிறித்தவ மதம் வழங்கியது. ஆரம்ப கால கிறித்தவ மதம் அடிமைகளின் மதமாகவும் கூட்டு வாழ்க்கை முறையைப் போதிப்பதாகவும் விளங்கியது. அன்றைய சமூகத்தில் தீண்டத்தகாதவர்களாகக் கருதப்பட்ட தொழுநோயாளிகள், 'பேய்' பிடித்தவர்கள், குற்றவாளிகள், அடிமைகள் ஆகியோரை அணுகிச் சென்று தொட்டதால் கிறித்தவ மதத்திற்கு வெகுஜன ஆதரவு பெருமளவில் கிடைத்தது. ரோமானிய சாம்ராஜ்யம் தனது ஏகபோக அதிகாரத்தால் கெட்டழிந்து போன காலத்தில் சமூக அடித்தள மக்களின் இயக்கங்கட்கு அது ஒரு வடிகாலாகவும் அமைந்தது. இருப்பினும் மிக விரைவில் கிறித்துவ மதம் நிறுவனப்பட்டது. கிறித்தவ மதம் நிறுவனப்பட்டதற்கு இணையாக கிரேக்கக் கருத்து முதல் வாதத் தத்துவங்கள் கிறித்தவத்திற்குள் நுழைந்தன. உலகம், கடவுள் என்ற இருமை வாதத்தை கிறித்தவத் தந்தையர்கள் வலுவாக வளர்த்தெடுத்தனர். கிறித்தவத் தத்துவத்தின் ஆசிரியர் களாகவும் உரையாளர்களாகவும் துறவிகளே அமைந்திருந்ததால் அதிகாரபூர்வமான கிறித்தவ சமய அனுபவமாக துறவிகளின் அனுபவங்களே அமைந்திருந்தன. இயல்பாகவே அவர்கள் உலக மறுப்பாளர்களாகவும் உடல் மறுப்பாளர்களாகவும் இருந்தனர்.

இருப்பினும் கிறித்தவ மதத்தினுள் மேற்குறித்த நிலைப் பாடுகளை எதிர்ப்போரும் தோன்றினார்கள். மறைஞானிகள் (mystics) என்ற வகையைச் சார்ந்தவர்கள் நிறுவனப்பட்ட கிறித்துவமத அமைப்பை ஏற்காதவர்களாக இருந்தனர். இவர்கள் பாதிரிமார்களின் உதவி, வரையறுக்கப்பட்ட வழிபாட்டு முறைகள், பைபிள் ஆகியவற்றின் துணையின்றி நேரடியாக இறையனுபவத்தைத் தேடினர். எல்லாமே இறைவன் என்ற கொள்கையைக் கொண்ட கிறித்தவ மதப் பாதிரியார்களும் (Pan-theists) உண்டு. இவர்கள் உலகைக் கடந்தநிலையில் இறைவன் உள்ளான் என்ற கருத்தை ஏற்கவில்லை. மாறாக இறைவன் இயற்கையின் எல்லாப் பொருட்களிலும் உள்ளான், மனித உடலிலும் உள்ளான், என்பதாக இவர்களின் கருத்துக்கள் விரிந்தன. இறைவனும் இயற்கையும் இரண்டற்ற நிலையில் ஒன்றுபடுத்தப்படும்போது அவற்றில் ஏதாவது ஒன்றின் இருப்பைப் பற்றிப் பேசினால் போதும் என்றாகிவிடுகிறது.

புதிய காலச் சிந்தனையில்

புதிய கால ஐரோப்பியச் சிந்தனை இத்தாலிய மறுமலர்ச்சி யிலிருந்து தோன்றுகிறது. இக்காலத்திய சிந்தனைவாதிகள் மனிதநேய வாதிகள் என்றும் அழைக்கப் பெறுகின்றனர். இறைமையவாதத்தினின்று மனித மைய வாதம் இக்காலத்தில் தோன்றியது. மனித வாழ்க்கை அதன் எல்லாச் சிக்கலான எதார்த்தச் சூழல்களிலும் இவர்களால் சிந்திக்கப்பட்டது. இறைவன் என்ற கருத்தாக்கம் முழுக்க ஆன்ம மயமான கருத்தாக்கம் எனில், மனிதனைத் தத்துவத்தின் மையமாக்கும்போது மனிதன் ஆன்மா, உடல் ஆகியவற்றின் இணைந்த வடிவமாகிறான். எனவே ஒருதலைப்பட்ச ஆன்மீகவாதம் இங்கு மறுக்கப்படுகிறது. குறிப்பாக மனித உடல், உணர்ச்சிகள், ஆசாபாசங்கள், வெற்றி தோல்விகள் ஆகியவை முன்னுக்குக் கொண்டுவரப்படுகின்றன. இத்தத்துவங்களைப் பேசியவர்களில் பலர் கிறித்தவர்களாகவே இருந்தார்கள். எனவே பெயரளவிலான இறை வணக்கத்தோடு தொடங்கி, இறைவனின் அற்புதப் படைப்பாகிய இயற்கையைப் பெரிதும் விவரித்துப் பேசத் தொடங்கினார்கள். மனிதன் இயற்கையை அதிகமாக நெருங்கியவன் என்ற கருத்து இவர்களால் முன் வைக்கப்பட்டது. எனவே மனித இயல்பு, மனித உணர்வுகள் ஆகியவை இயற்கையோடு தொடர்பு கொண்ட நிலையில் விளக்கப்பட்டன. இக்காலச் சிந்தனையில் மனிதனும், மனித

பிரச்சினைகளும் தெய்வநிலைக்கு உயர்த்திக் காட்டப்பட்டன. சாவு என்கிற ஒன்றைத் தவிர பிற எல்லாவற்றிலும் மனிதன் இறைவனுக்கு இணையானவன் என்று ஓர் இத்தாலிய மனிதநேயவாதி குறிப்பிடுவார். அறிதலும் செயல்படுதலும் மனிதனில் உள்ள தெய்வக் குணங்கள். எனவே அவற்றை அதிகப்பட்ச அளவில் பயன்படுத்தலே மனிதனின் கடமை என இவர்கள் விளக்கமளித்தனர். பண்டைய கிரேக்க இன்பவியல் தத்துவமாக குறிப்பிடப்படும் எபிகூரிய தத்துவம் இக்காலத்தில் இத்தாலியத் தத்துவவாதிகளால் மீண்டும் பேசப்பட்டது. மத்திய கால துறவுச் சிந்தனை மனித இயல்புக்கு எதிரானது என்பது வலியுறுத்தப்பட்டது. இன்ப நாட்டம் என்பது மனித இயல்புகளில் ஒன்றாக இப்போது அடையாளப்படுத்தப்பட்டது. நல்லது செய்யாமல் வாழமுடியும், இன்பமில்லாமல் வாழ முடியாது என ஒருவர் குறிப்பிடுவார்.

அழகு பற்றிய மறுபரிசீலனை இக்காலத்தில் தீவிரமாக எழுந்தது. மத்திய காலக் கிறித்தவ சர்ச் ஓவியங்களில் மனித உடலைத் துலக்கமாக வரைவதென்பது தடைசெய்யப்பட்டிருந்த ஒன்று. ஆயின் இறைவனின் அழகுணர்ச்சிக்கு எடுத்துக்காட்டாக அவரது படைப்பு சுட்டிக்காட்டப்பட்ட இக்காலத்தில் இயற்கையே அழகின் முதல் வடிவமாகக் கொள்ளப்பட்டது. அதன் சீரமைவும், கட்டமைப்பும் வியந்து பாராட்டப்பட்டன. இறைவனின் படைப்பில் மிக உயர்ந்த படைப்பாகச் சொல்லப்படும் மனிதரின் உடல், அதன் கட்டமைப்பு, சீரமைவு ஆகியவை அழகின் உச்சக்கட்ட வெளிப்பாடுகளாகப் பாராட்டப்பட்டன. இத்தாலிய மறுமலர்ச்சி ஓவியர்களின் சித்திரங்களில் கிறித்தவ புராணச் சித்தரிப்புகள் புதிய அழகியல் கொள்கைகளுடன் வெளிப்பட்டன. முரட்டு இத்தாலிய விவசாயியின் உடலமைப்புடன் இறைவனின் ஓவியம் வரையப்பட்டது. கிராமப்புற விவசாயப் பெண்ணின் ஆடைகளை அணிந்தவளாக திரண்ட தோள்களுடனும் நிறைந்த மார்புடனும் இயேசுவின் தாய் மரியாள் சித்தரிக்கப்பட்டாள். இந்த ஓவியர்களின் சித்தரிப்பில் இறைமைந்தன் மனிதமைந்தனாக்கப் பட்டார். அடித்தள மக்களின் நண்பராகவும் தோழராகவும் அவர் புதிய வடிவம் பெற்றார். இத்தாலிய மறுமலர்ச்சித் தத்துவம் பொருள் முதல்வாதம் நோக்கிய ஒரு திருப்புமுனையாகும். தத்துவ வரலாற்றில் மாறுபடு காலங்கட்குச் சொந்தமான இரட்டைத் தன்மை இக்காலத்திற்கும் இருந்தது.

பிரான்சின் பொருள் முதல்வாதம்

பிரெஞ்சு புரட்சியின் வருடம் 1789. ஆயின் இப்புரட்சிக்கான தத்துவம் 18ஆம் நூற்றாண்டு முழுவதும் தயாரிக்கப்பட்டது. பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதம் பிரெஞ்சுப் புரட்சியின் தத்துவம் ஆகும். அதிசயிக்கத்தக்க ஆற்றலுடன் மனித சிந்தனை இயற்கையைப் பற்றியும் மனிதனைப் பற்றியும் சுதந்திரம் பற்றியும் பேசியது. இறைவனும் ஆன்மீகக் கருத்துக்களும் நம்பிக்கைகளும் பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகளால் வேரோடும் வேரடி மண்ணோடும் விமர்சிக்கப்பட்டன.

பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல் வாதம் சுதந்திரமான தத்துவச் சிந்தனைக்கு ஓர் அற்புதமான எடுத்துக்காட்டு. மனிதனின் சுதந்திரமான தத்துவத்திற்கு முன்னால் சகலமும் தலை வணங்கின, விட்டுக்கொடுத்து விலகிச் சென்றன. பிரான்சின் சிந்தனை பல தலைமுறைகளுக்குப் புரட்சிக்காரர்களை ஆகர்ஷிக்கிறது. கான்ட்டின் மனித மைய வாதத்திற்கு அதுவே துவக்கப்புள்ளி. ஹெகலின் இயங்கியலைத் தூண்டியதும் அதுவே. கார்ல் மார்க்ஸின் தத்துவத்தின் மூன்று வேர்களில் ஒன்று பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல் வாதம்.

முன்னோடிகள்

18ஆம் நூற்றாண்டின் பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதத்திற்கு பல முன்னோடிகள் இருந்தார்கள். மீஷல் மொன்த்தேன் (1533-1592) என்ற இயற்கை விஞ்ஞானி மனிதன் இயற்கையின் பரிணாமத்தில் விளைந்தவன் என்ற கருத்தை இவர் வலியுறுத்தினார். திகார்த் (1596-1650) ஒரு பகுத்தறிவுவாதி, ஐரோப்பாவின் அறிவுவாத (Rationalism)ச் சிந்தனையின் தந்தை. "சிந்திக்கிறேன், எனவே இருக்கிறேன்" என்ற புகழ்பெற்ற வரி இவருடையது. இன்னொரு புறம் பௌதீக உலகம் குறித்த இவரது எழுத்துக்கள் பொருளுலகத்திற்குச் சொந்தமான இயக்கம் உண்டு என்ற கருத்தை வலியுறுத்தின. "எல்லாவற்றையும் சந்தேகத்திற் குள்ளாக்குங்கள்" என்ற திகார்த்தின் சந்தேக முறையியல் சமய நம்பிக்கைகளையும் கடவுள் படைப்புக் கொள்கைகளையும் அடியோடு அசைத்தது.

திகார்த்துடன் சமகாலத்தில் வாழ்ந்த பியர் கஸ்செந்தி (1592-1655) ஒரு கத்தோலிக்கத் துறவி. இருப்பினும் பண்டைய கிரேக்கத்தில் அணுக்கொள்கையை மறு உயிர்ப்பு செய்தார்.

திகார்த்தின் அறிவுவாதத்திற்கு எதிராக ஐரோப்பிய புலனுணர்வுத் தத்துவத்தை இவர் வலுப்படுத்தினார். ஸ்பினோசா (1632-1677) விற்கு ஆதரவான ஒரு கூட்டமும் பிரான்சிற்குள் உருவானது. இயற்கையை இறைவன் எனலாம், இறைவனை இயற்கை எனலாம் என்று ஸ்பினோசா கூறினார். இயற்கை அல்லது இறை இரண்டு வடிவங்களில் வாழ்கிறது. அவை(1) பொருள் வடிவம் (2) சிந்தனை வடிவம். ஸ்பினோசா இறைக் கொள்கையோடு சமரசம் செய்து கொண்டது பிரெஞ்சுக் காரர்களுக்குப் பிடிக்கவில்லைதான். இருப்பினும் இயற்கை அல்லது இறைவனிலிருந்து சுதந்திரமாக ஒரு முழுத்தத்துவத்தை - உலக விளக்கத்தைக் கட்டமைக்க முடியும் என்ற தன்னம்பிக்கையை ஸ்பினோசா வழங்கினார்.

ஆங்கிலத் தத்துவ அறிஞர் ஜான்லாக் (1633-1704) அவரது புலனுணர்வுத் தத்துவத்தால் பிரெஞ்சுக்காரர்களைக் கவர்ந்தார். அனுபூத (metaphysical) வாத தத்துவங்களுக்கு வலுவான நேர்மறையான மாற்றுக் கொள்கை அவருடையது என்று மதிப்பிடப்பட்டது.

ஐரோப்பாவின் விஞ்ஞானக் கண்டுபிடிப்புகளும் விஞ்ஞானத்துறைகளின் வேகமான வளர்ச்சிகளும் பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல் வாதிகளை ஏராளமாகக் கவர்ந்தன. வானியல், பௌதீக உலகம், மனித உடல், மனித மனம் ஆகியவை குறித்த திட்டவட்டமான விளக்கங்களை வழங்க முடியும் என்ற உணர்வை இயற்கை விஞ்ஞானங்களின் சாதனைகள் உறுதிப்படுத்தின. கோப்பர்நிகஸ் (1473-1543), கலிலியோ (1564-1642), கெப்ளர் (1571-1630) ஆகியோரது வானியல் பைபிள் கதைகளை வேரறுத்தது. நியூட்டனின் (1643-1727) விதிகள் பௌதீக விஞ்ஞானத்தின் அடிப்படைகளை உருவாக்கின. பிரெஞ்சுக் காரரான பியூஃபோன் (1707-1788) பொருள் முதல்வாதிகளின் சகபாடியாக விளங்கினார். 36 தொகுதிகளைக் கொண்ட “இயற்கை வரலாறு” என்று பரிணாமவியல் நூலை இவர் படைத்தார். பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதத்தின் பிரும்மாண்ட மான மூல நூல் இது.

மேற்குறித்த சிந்தனையாளர்களின் தொடர்ச்சியாகவும் உச்சக்கட்ட விளைவாகவும் பிரெஞ்சுப் பொருள்முதல்வாதம் விளங்குகிறது. பிரெஞ்சுப்பொருள் முதல்வாதிகளின் அரசியல் முகங்களாக மான்டெஸ்கே (1689-1755), வால்டேர் (1694-1778), ரூஸ்ஸோ (1712-1778) ஆகியோர் விளங்கினார்கள்.

பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகள்

ஜுலியன் லமெத்ரி (1709-1751) பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகளில் முதன்மையானவர். பாரிஸ் பல்கலைக்கழகத்தில் மருத்துவப்பட்டம் பெற்று மருத்துவராகப் பணியாற்றினார். மனித உளவியல் அவனது உடலியல் நிகழ்வுகளால் நிர்ணயமாகிறது என்ற கருத்தை இவர் உருவாக்கினார். இதே கருத்தை முன்னிலைப்படுத்தி 1745ல் "ஆன்மாவின் இயற்கை வரலாறு என்ற நூலை வெளியிட்டார். உளவியல் குறித்த பொருள் முதல்வாத விளக்கங்களை இந்நூல் கொண்டிருந்தது. இந்நூலுக்கு ஏராளமான கண்டனங்கள் தோன்றின. அரசுப் பணியிலிருந்து இவர் விலக்கப்பட்டார். பாரிஸ் நீதிமன்றம் இவரது நூலைத் தீக்கிரையாக்க உத்தரவிட்டது.லமெத்ரியைக் கைது செய்யவும் சிறைக்கு அனுப்பவும் உத்தரவுகள் பிறப்பிக்கப்பட்டன.

லமெத்ரி ஹாலந்துக்குத் தப்பிச் சென்றார். அங்கிருந்து கொண்டே "மனித எந்திரம்" (1747) என்ற நூலை எழுதி வெளியிட்டார். பிரான்சு நாட்டிற்குள் அவரது நூல் வேகமாகப் பரவியது. பொருள் முதல்வாதம் மட்டுமே மதத்திற்கும் கருத்து முதல்வாதத்திற்கும் மூடநம்பிக்கைகளுக்கும் எதிரான உறுதியான தத்துவம் என்று லமெத்ரி எழுதினார். நேரடி அனுபவங்களாலும் பரிசோதனைகளாலும் மெய்ப்பிக்கப்படக் கூடிய தத்துவமே பொருள் முதல்வாதம் என்று தனது நூலில் லமெத்ரி அறிவித்தார். "தத்துவம் என்றால் பொருள் முதல்வாதம்தான்" என்று வாக்கியம் அவருடையது. ஹாலந்தில் மறைந்து வாழ முடியாத சூழல் லமெத்ரிக்கு ஏற்பட்டது.

ஹாலந்திலிருந்து அகதியாக லமெத்ரி ஜெர்மனிக்குள் நுழைந்தார். பெர்லினில் இவரது மருத்துவ நண்பர் ஒருவரின் உதவியால் அரச குடும்பத்து மருத்துவர் பணியைப் பெற்றார். அங்கும் அவரைச் சுற்றி சுதந்திரச் சிந்தனையாளர் கூட்டம் ஒன்று சேர்ந்தது. சிறிதும் பெரிதுமாக நூல்களும் கட்டுரைகளும் எழுதினார். "மனித-தாவரம்", "எப்பிகியூரின் தத்துவம்" "எந்திரங்களை விட விலங்குகள் கூடுதலானவை" என்பது போன்ற நூல்கள் வெளிவந்தன. தனது 42வது வயதில் மரணமடைந்தார். பெர்லினில் பிரெஞ்சுத்தூதர் வழங்கிய விருந்தொன்றில் உணவருந்திய பின் திடீர் நோய்வாய்ப்பட்டு இறந்தார்.

தேனி தித்ரோ (1713-1784) மற்றுமொரு அற்புதமான பிரெஞ்சுப்பொருள் முதல்வாதி. ஒரு கத்தோலிக்க நடுத்தர வணிகக் குடும்பத்தில் பிறந்தார். இவரை ஒரு பாதிரியாராக்க வேண்டுமென்று தந்தைக்கு ஆசை. ஆனால் இவரோ எதிர்த்திசையில் வளர்ந்தார். ரூஸ்ஸோவின் நெருங்கிய நண்பரானார். 1746ல் இவர் வெளியிட்ட "தத்துவச் சிந்தனைகள்" என்ற நூலில் தே-யிசம் என்ற ஒரு நிலைப்பாட்டைக் கொண்டிருந்தார். இறைவன் உலகைப் படைத்தார் என்ற முதற் செயலை மட்டும் அங்கீகரிப்பது தே-யிசம். படைக்கப்பட்ட உலகம் அதன்பின் சுதந்திரமாக தனது சொந்த இயக்க விதிகளால் செயல்படுகிறது. கடவுள் அதனுள் தலையிடுவது கிடையாது என்பது தே-யிசம். அதிகாரிகள் இந்நூலைக் கண்டு கொண்டனர். நூல் தீயிட்டுக் கொளுத்தப்பட உத்தரவு பிறப்பிக்கப்பட்டது. தீவிரமான கிறித்தவமத விமர்சனங்கள் இந்நூலில் இருந்தன. 1749ல் தித்ரோ "குருடர்களைப் பற்றிய கடிதங்கள்" என்ற மற்றொரு நூலை வெளியிட்டார். புலனுணர்வுத் தத்துவம் பற்றிய நூல் இது. புலனுணர்வுகளை நம்பாது உள்ளொளி பற்றிப் பேசியவர்களைத்தான் இவர் "குருடர்கள்" என்று குறிப்பிட்டிருந்தார். தே-யிசம் என்ற இரண்டுங்கெட்டான் நிலையிலிருந்து முழு நாத்திராக இந்நூலில் தித்ரோ காட்சியளித்தார். இந்த நூலை எழுதியமைக்காக பிரெஞ்சு அரசாங்கம் இவரை மூன்று மாதங்கள் சிறையில் உட்கார வைத்தது.

அடுத்த முப்பது ஆண்டுகளில் (1751-1780) தித்ரோ உலக வரலாற்றின் மிகப்பெரும் சாதனைகளுள் ஒன்றான "கலைக் களஞ்சியம்" நூல் தொகுப்புகளின் பதிப்புப் பணியில் முழுதும் தன்னை ஈடுபடுத்திக் கொண்டார். "விஞ்ஞானங்கள், கலைகள், தொழில்கள் ஆகியவற்றின் விளக்க அகராதி அல்லது கலைக் களஞ்சியம்" என்பது இந்த நூல் தொகுதிகளின் பொதுத்தலைப்பு. பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதத்தின் அரிய பெரிய சாதனை இது. பகுத்தறிவுக் கொள்கையின் திரட்சி இந்நூல். வால்டேர், மொன்டெஸ்கே, ரூஸ்ஸோ, கெல்வேத்சி,கோல்பாக் போன்ற பிரம்மாண்டமான சிந்தனையாளர்களை தித்ரோ கலைக்களஞ்சிய உருவாக்கத்தில் திரட்டினார். பிரான்சின் கணிதமேதை தலாம்பியர், உயிரியல் அறிஞர் பியூஃபன் ஆகியோர் கலைக்களஞ்சியப் பணிகளில் ஈடுபட்டனர். மத நிறுவனமும் அரசாங்கமும் கலைக்களஞ்சிய வேலைகளை முடக்குவதற்கு பல வழிகளில் முயன்றனர். தடைகளை மீறி கலைக்களஞ்சியத்

தொகுப்புகள் வந்து கொண்டேயிருந்தன. 35 மிகப் பெரும் தொகுப்புகள் வெளி வந்தன. நாத்திகம், பகுத்தறிவு, பொருள் முதல்வாதம், இயற்கைத்தத்துவம், நிறுவன எதிர்ப்பு ஆகியவற்றின் அடிப்படை நூலாக இன்று வரை 'கலைக் களஞ்சியம்' விளங்குகிறது. பிரெஞ்சு நாட்டின் சுதந்திரச் சிந்தனைக்கு முதல் நூலாக இன்றுவரை 'கலைக் களஞ்சியம்' உள்ளது. பிரெஞ்சுப் புரட்சியின் முன்னறிவிப்பாகக் 'கலைக்களஞ்சியம்' விளங்கியது.

கலைக்களஞ்சிய வேலைகள் நடைபெற்ற நாட்களிலும் தித்ரோ தொடர்ந்து தனியாக இன்னும் சில நூல்களை எழுதினார். "இயற்கை விளக்கம் குறித்த சிந்தனைகள்", "தலாம்பியடருன் ஓர் உரையாடல்" "பொருள், இயக்கம் குறித்த தத்துவ அடிப்படைகள்" "ஹெல்வேத்சியின் நூல்கள் பற்றிய சிந்தனைகள்" என அவர் ஏராளமாக எழுதினார். "ரமோவின்" சொந்தக்காரன் "பெண்துறவி" என்ற தலைப்புகளில் அவரது நாடகமும் நாவலும் வெளிவந்தன. பல்வேறு துறைகளில் தனது படைப்பாற்றலை விரியப் பதித்தவராக தித்ரோ விளங்கினார்.

கிளாட் அத்ரியான் ஹெல்வேத்சி (1715-1771). பிரெஞ்சு அரசு குடும்ப மருத்துவரின் மகனாகப் பிறந்தார். தந்தையார் மகனை அரசு ஆதரவு பெற்ற மிகப்பெரும் வணிகராகவும் பாங்கராகவும் உருவாக்க முயற்சித்தார். சில வருடங்கள் அவற்றில் ஈடுபட்ட ஹெல்வேத்சி விரைவில் அவற்றிலிருந்து விலகிவிட்டார். தித்ரோ, வால்டேர் ஆகியோரின் அறிமுகம் இவருக்குக் கிடைத்தது. 1738-41ஆம் வருடங்களில் கவிதை வடிவில் தத்துவ நூல்கள் சில எழுதி வெளியிட்டார். இவரது அலுவலகம் "கலைக் களஞ்சிய வாதிகள்" கூடிப் பேசும் மையமாயிற்று. 1758ல் "மூளையைப் பற்றி" என்ற இவரது நூல் வெளியானது. பிரெஞ்சு அரசு இவரது நூலைத் தடை செய்து நூற்பிரதிகளைத் தீக்கிரையாக்கியது. தொடர்ந்து உள்நாட்டில் நூல்களை வெளியிட முடியாமல் போனது. சில வருடங்கள் வெளிநாடுகளில் சுற்றித் திரிந்துவிட்டு, 1770ல் "மனிதனைப் பற்றி" என்ற நூலை எழுதி முடித்தார். ஆனால் வெளியிட முடியவில்லை. அவரது மரணத்திற்குப் பிறகே அந்நூல் ஹாலந்தில் வெளியிடப்பட்டது.

ஹெல்வேத்சியின் தத்துவம் பிரெஞ்சு நாட்டின் இயற்கை சார்ந்த சிந்தனையை மேலும் மேலும் நெருக்கமாக மனிதனை நோக்கியும் சமூகம் நோக்கியும் இட்டு வந்தன. மனிதன்மற்றும் சமூகம் பற்றிய பொருள் முதல் வாத விளக்கங்கள் ஹெல்வேத்சியின் எழுத்துக்களில் தோன்றின.

பால் அன்ரி ஹோல்பாக் (1723-1789) ஜெர்மெனியில் பிறந்து பிரான்சில் குடியேறியவர். இளைஞராக 'கலைக்களஞ்சிய' வேலைகளில் உற்சாகமாக ஈடுபட்டவர். நாத்திகர்கள் கூடிக் கதைபேசும் மையங்களில் ஒன்றாக இவரது அலுவலகமும் ஆனது. "இயற்கை அமைப்பு" என்ற இவரது நூல் பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல் வாதத்தின் மற்றுமொரு அடிப்படை நூலாகும். "இவரது அலுவலகத்தில் கூடுபவர்களில் 18பேரில் 15 பேர் நாத்திகர்கள்" என்று அங்கு சென்று வந்தவரான ஹியூம் என்ற ஆங்கில தத்துவ அறிஞர் குறிப்பிடுவார். "தத்துவம், சமயம்,அரசியல் விஷயங்களில் எங்குமே கேட்டிராத அளவு சுதந்திரமான உரையாடல்களை அங்கு கேட்கலாம். அங்கு நான் கேட்டதை விட தீவிரமான கருத்துநிலைகளையும் விவாதங்களையும்வேறு எங்கும் கேட்டதில்லை. எந்த பிரச்சினையானாலும் அது எல்லாத் திசைகளிலிருந்தும் ஆய்வு செய்யப்பட்டது" என்று மற்றொருவர் எழுதுவார்.

1760ஆம் வருடங்களை ஒட்டி கிறித்தவ மதத்தினருக்கும் நாத்திகர்களுக்கும் நடந்த போராட்டங்கள் உச்சக்கட்டத்தை எட்டின. கேலியும் கிண்டலும் தீட்டிய விமர்சனங்களும் கொண்ட நூல்களை ஹோல்பாக் அடுத்தடுத்து வெளியிட்டார். "கிறித்தவ தொழுகையின் பாக்கெட் அகராதி" "மூட நம்பிக்கைகளின் இயற்கை வரலாறு", "சமய வக்கரிப்புகளுக்கு எதிரான எச்சரிக்கைகள்", "கிறித்தவ சமயத்தில் மோசேயின் செல்வாக்கு குறித்த பகுத்தறிவு விவாதம்", "புனிதர் பாலின் வாழ்க்கை குறித்த ஒரு விமர்சனம்" "இயேசுவின் வரலாறு குறித்த விமர்சனம்", "புனிதர் பட்டாளம்", "பொது அறிவு"இவையெல்லாம் ஹோல்பாக்கின் நூல்கள். ஆங்கில நாட்டில் வெளியான 15 நாத்திக நூல்களை ஹோல்பாக் பிரெஞ்சில் மொழி பெயர்த்து வெளியிட்டார். தன்னைக் "கடவுளின் தனிப்பட்ட எதிரி" என்று ஹோல்பாக் கூறிக் கொள்வார். முழு நாத்திகன் என்று தன்னை அறிமுகப்படுத்திக் கொள்ள அவர் தயங்கியது கிடையாது.

அவரது "இயற்கை அமைப்பு" என்ற நூல் மிகவும் பிரபலமடைந்த த தத்துவ நூல். "ஐரோப்பா முழுவதும் இந்நூலை ஒருவர் கையிலிருந்து இன்னொருவர் பறித்து கொண்டு போய் படித்து வருகிறார்கள்" என்று வால்டேர் எழுதினார். வால்டேர் மற்றொரு கடிதத்தில் கீழ்க்கண்டவாறு எழுதினார் "சமீபத்தில் வெளிவந்துள்ள "இயற்கை அமைப்பு" என்ற நூலை மனித வடிவில் சாத்தானே எழுதியிருக்கிறது. நூலின் ஒவ்வொரு

பக்கத்திலும் கடவுள் இல்லை என்பது நிரூபிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இந்நூல் எல்லோரையுமே அச்சுறுத்துகிறது. ஆனால் எல்லோரும் அதனைப் படிக்க விரும்புகிறார்கள். கையில் கிடைத்ததும்அவசர அவசரமாகத் தின்று தீர்க்கிறார்கள்". ஸ்பினோசாவின் எழுத்துக்களை இந்நூல் வெகுவாகத் தாண்டிவிட்டது. இந்நூலும் தீக்கிரையாக்கப்பட வேண்டும் எனப் பிரெஞ்சுப் பாராளுமன்றம் விதித்தது. அரசுத் தரப்பு வக்கீல் வழக்கின்போது கீழ்க்கண்டவாறு கூறினார். "கிறித்தவ சமயத்தை எதிர்த்து மத்திய காலத்தில் வெளிவந்த நாத்திக நூல்களைவிட உக்கிரமான மொழியில் "இயற்கை அமைப்பு" எனும் இந்நூல் அமைந்துள்ளது. இந்த நூலை ஒரு கூட்டமே ஆராதனை செய்கிறது. மனித இனத்திற்கே ஆசிரியர்கள் என்று இந்தக் கூட்டத்தினர் சொல்லித் திரிகின்றனர். இவர்களது ஆதரவாளர்கள் பெருகி வருகின்றனர். இவர்களது போதனைகள் பரவி வருகின்றன. நமது அரசாங்கத்தின் புராதன அடிப்படைகளை இந்நூல் தகர்க்கிறது. கிறித்தவ சமயத்தை இந்நூல் பயங்கரமாகத் தாக்குகிறது. இன்றைய நாளில் பிரான்சில் தத்துவவாதிகள் என்று எத்தனைபேர் சொல்லிக் கொள்ளுகிறார் களோ, அத்தனைபேருமே மதத்தின் வெளிப்படையான எதிரிகள்தாம்.

இயற்கை பற்றிய கருத்துக்கள்

பிரெஞ்சுப்பொருள் முதல்வாதிகளின் தொடக்கமாக அமைந்தது இயற்கை. இயற்கையே முதல்பொருள், மூலப்பொருள் என்று மீண்டும் மீண்டும் அவர்கள் வலியுறுத்தினார்கள் "எல்லாவற்றுக்கும்" காரணமாக அமைவது இயற்கை. அது தன்னில் தானே வாழுகிறது. இயற்கை நிரந்தரமானது. எல்லாக் காலத்திலும் அது வாழும்". என்று ஹோல்பாக் எழுதினார். இயற்கை (யாராலோ) செய்யப்பட்ட பொருளல்ல. அது எப்போதும் உள்ளது. அதன் வயிற்றில்தான் எல்லாமே பிறப்பெடுக்கின்றன. இயற்கை மாபெரும் படைப்புச் செயல் நிகழும் பட்டறை. தனக்குத் தேவையான கருவிகளையும் அதுதானே உற்பத்தி செய்து கொள்ளுகிறது. எல்லாச் செயல்களுமே இயற்கையால் செய்யப்படுவனதாம். இயற்கையால் இயலாத காரியம் வேறு எதனாலும் இயலாத காரியமே. இயற்கையால் தூண்டப்படாத செயல்களுக்கு உண்மைத்தன்மை கிடையாது. இயற்கையின் ரகசியத்தை அறிய விரும்பினால், அங்கு பொருளையும் அதன் இயக்கத்தையும் தான் காணுகிறோம்.

பொருளுக்கு அழிவு கிடையாது. அதன் வடிவங்கள் தாம் மாறுகின்றன. இயற்கையிலிருந்து எதுவுமே இல்லாமல் போய் விடுவதில்லை. இயற்கையின் பிரத்தியட்சப் பருப்பொருட்கள் ஒன்று மற்றதாக உருமாறுகின்றன. இது இயற்கையின் சுழற்சி. ஆனால் ஒட்டுமொத்தப் பொருள் தங்குகிறது. பொருள் வேறு எங்கிருந்தோ, எதிலிருந்தோ தோன்றவும் இல்லை. அது எப்போதும் நிரந்தரமாய் இருந்து வந்துள்ளது.

பொருள் இல்லாத வெறுமை, சூன்யம் என்ற கருத்தாக்கத்திற்குப் பிரெஞ்சுப்பொருள் முதல் வாதிகள் இடமளிக்கவில்லை. பொருளின் வடிவங்கள் மட்டுமே உள்ளன. வெறுமை கிடையாது என்று அவர்கள் வாதிட்டனர். ஹோல்பாக் பொருட்களின் பண்புகளைப் பற்றிப் பேசினார். பொதுவான பண்புகள், தனித்தனிப் (பிரத்தியட்சப்) பண்புகள் என்று அவர் இருவகைப்படுத்தினார். ஆனால் பிரத்தியட்சப் பண்புகளை விட பொதுமைப் பண்புகள் அதிக முக்கியத்துவம் கொண்டவை என்ற கருத்தை அவர் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. தனித்த பண்புகளும் சமஅளவில் முக்கியமானவை. ஒரு சிறு துகளிலிருந்து மொத்தப்பிரபஞ்சம் வரை எல்லா மட்டங்களிலும் தனித்த பண்புகள் நிலவுகின்றன என்று அவர் கூறினார்.

தோலந்த் என்ற தத்துவ அறிஞர் பொருளுக்கும் இயக்கத்துக்கும் உள்ள உறவை விரிவாக ஆய்வு செய்தார். இயற்கையில் எல்லாமே இயக்கத்தில் உள்ளன. பொருள் தனக்குள்ளேயே தனது இயக்கு சக்தியை கொண்டுள்ளது. பொருளின் சாராம்சமே இயக்கம்தான் என்று ஹோல்பாக் கூறுவார். செயல்படுவதற்காகத்தான் இயற்கை உள்ளது. இயக்கம் இல்லாத எந்த ஒரு பகுதியும் இயற்கையில் இல்லை. ஒரு பருப்பொருளுக்கும் இன்னொன்றிற்கும் இடையிலான உறவே இயக்கம் என்றும் ஹோல்பாக் வரையறுப்பார்.

இயக்கம் என்பதை மாற்றம் என்றும் பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல் வாதிகள் விளக்கம் தந்தனர். உயிர்கள் தோன்றுகின்றன, வளருகின்றன, கூடுகின்றன, குறைகின்றன, அழியவும் செய்கின்றன. ஒரே நாளில் தோன்றி அழியும் பொருட்களும் உண்டு. மலையும் பாறைகளும் சுவர்களும் கூட தொடர்ந்து மாற்றத்திற்கு உள்ளாகிக் கொண்டே தான் இருக்கின்றன.

லமெத்ரி, பொருளின் பண்பே இயக்கம் என்றார். இயக்கப் பண்பு இல்லாத பொருள் கிடையாது என்றார். இயக்கத்தை

ஏற்படுத்தமுதல் தூண்டுதல் தேவை இல்லை என்று ஹோல்பாக் கூறுவார். ஒவ்வொரு சிறிய, பெரிய பொருளுக்கும் கொஞ்சமாகவோ அதிகமாகவோ ஈர்ப்பு சக்தி உள்ளது. எனவே பூமிக்கோ, பிரபஞ்சத்திற்கோ ஒரே ஒரு ஈர்ப்பு மையம் உள்ளதென்று கருதிக் கொள்ளலாகாது. பிரபஞ்சத்தில் பலகோடி ஈர்ப்புமையங்கள் உண்டு. ஒவ்வொரு இயக்கமுமே ஒரு வகை ஈர்ப்புதான். பிரபஞ்சத்தின் பொருள் ஒரே வகையானது, ஒரே தரப்பட்டது என்ற கருத்தையும் பிரெஞ்சு அறிஞர்கள் ஏற்கவில்லை. பிரபஞ்சம் பலதரப்பட்டது. (Heterogenous) பொருட் பண்புகள் பலதரப்பட்டவை. பொருளியக்கங்களும் பலதரப் பட்டவை. பொருளுக்கு பன்மீயத்தன்மை உண்டு; பொருட் பண்புகளுக்கும் பொருளியக்கங்களுக்கும் பன்மைத்தன்மை உண்டு. பன்மீயப் பொருள் முதல் வாதத்திற்கும் பிரெஞ்சு தத்துவவாதிகள் இடமளித்தனர்.

இயற்கை நிகழ்வுகளை முழுக்க முழுக்க காரண காரியத் தொடர்பு கொண்டவையாக பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகள் சித்தரித்தனர். இயற்கைச் சம்பவங்கள் எல்லாமே காரண-காரியச் சங்கிலித் தொடராய் நிகழுகின்றன. ஒரு பருப்பொருள் அல்லது சம்பவம் இன்னொரு பொருள் அல்லது சம்பவத்தில் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தினால் பிந்தியதன் காரணமாக முந்தியது கொள்ளப் படுகிறது. அந்த மாற்றமே காரியம் அல்லது விளைவு. காரணகாரிய உறவை பரஸ்பரத் தாக்கம் என்றும் இந்த அறிஞர்கள் கொண்டனர். எப்போதுமே ஒன்று காரணமாகவும் மற்றது விளைவு என்றும் இருக்கவேண்டியது அவசியமில்லை.

காரண-காரியங்கள் அறிந்து கொள்ளத்தக்கவை என்பதை பிரெஞ்சு பொருள் முதல் வாதிகள் வலியுறுத்தினர். வேறு வார்த்தைகளில் சொல்லுவதனால் காரணங்கள் எல்லாமே இயற்கைக் காரணங்கள் தாம்; கடவுட் காரணங்களுக்கு இடம் இல்லை என்பது அவர்கள் முடிவு. தித்ரோ இது பற்றி வேடிக்கையாகக் கூறுவார், "இயற்கையில் ஏதோ ஒன்று புரியாமல் விடுகதைபோல் உள்ளதென்றால் அதனை அப்படியே இருக்க விடுங்கள். இயற்கை கடந்த ஏதோ ஒன்றைக் காரணமாக்கிக் கற்பித்து, பிறகு அந்த ஒன்றை விளக்குவதற்கே நேரமும் பொழுதும் வீணாகும்படி ஆக்கிவிடாதீர்கள்". என்பார் அவர். இயற்கைக் காரணங்கள் உண்டு. அவற்றை நாம் அறிகிறோம். சில வேளைகளில் அறிய முடியாமல் போகிறது. அடுத்து வருபவர்கள் மேலும் ஆராய்ந்து அதனை அறிந்து

கொள்ளுவார்களாக இருக்கலாம். எனவே அறியத் தாமதமாகும் முடிச்சுகளை அவசரப்பட்டு ஆண்டவனிடம் விட்டுவிட வேண்டாம் என்பார் ஹோல்பாக்.

பிரபஞ்சம், பூமி ஆகியவற்றின் இயற்கை வரலாற்றை எழுதுவதற்கும் பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகள் முயற்சித்தனர். உயிர்களின் தோற்றம் பற்றியும் அவர்கள் ஏராளமாக எழுதினார். பொருளும் இயக்கமும் எப்போதும் இருந்தன; பருப்பொருள் வடிவங்கள் உருமாறி வந்திருக்கின்றன; இயற்கை எளிய வடிவங்களிலிருந்து மிகச் சிக்கலான வடிவங்களை நோக்கிப் பரிணமித்து வருகிறது; உயிரினங்கள் இயற்கையின் அதிகப்பட்ச சிக்கலான கட்டமைப்பு கொண்டவை என்ற கருத்துக்களைப் பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகள் முன் வைத்தனர்.

உயிரினங்களின் உருவாக்கத்திலும் பரிணமிப்பிலும் சுற்றுச்சூழல்கள் வகிக்கும் பாத்திரத்தையும் அவர்கள் வலியுறுத்தினர். சூழல்களுக்கு எதிர்வினையாக உயிரினங்கள் தம்மைத் தகவமைத்துக் கொள்ளுகின்றனர் என்ற கருத்தை தித்ரோ கொண்டிருந்தார்.

மனிதன் பற்றிய பொருள் முதல்வாதக் கொள்கை

பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகள் இயற்கை குறித்த கருத்துக்களோடு நிறுத்திக் கொள்ளவில்லை, மனிதன், சமூகம் நோக்கி அவற்றை வளர்த்தார்கள் என்று முன்பு குறிப்பிட்டோம். மனிதன் எப்படிப் பரிணமித்தான் என்பது அவர்களின் முக்கியப் பிரச்சினைகளில் ஒன்றாக இருந்தது. அவனது சமூகப் பண்பை வலியுறுத்தவும் விளக்கவும் வேண்டியிருக்கிறது. சிந்தனை மற்றும் உணர்வுகளைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டி இருந்தது. இயற்கை விதிகளுக்கு வெறுமனே ஆட்படுபவனாக இல்லாமல் அவனது சுதந்திரம் பற்றிப் பேச வேண்டி இருந்தது. இந்தப் பிரச்சினைகளை அவர்கள் எப்படி எதிர்கொண்டார்கள் என்பதை இவ்வியல் விளக்குகிறது.

இறைவன் மனிதனைப் படைத்தான் என்பது கிறித்தவ மதம் ஏராளமாகப் பேசியுள்ள விஷயமாகும். கிறித்தவ மதப் புராணங்கள் சாதாரண மனிதன் வரைப் பிரபலம் பெற்றவையாக விளங்கின. எனவே மனிதனின் தோற்றம் அல்லது பரிணாமம் பற்றிய பிரச்சினையைப் பொருள் முதல் வாதிகள் மிகவும் எச்சரிக்கையுடன் அணுகவேண்டியிருந்தது.

மனிதனின் தோற்றத்தை உயிரினங்களின் தோற்றம், பரிணாமம் என்ற பிரச்சினையின் தொடர்ச்சியாக பிரெஞ்சுத் தத்துவவாதிகள் கண்டனர். பௌதீகப் பொருட்களிலிருந்து தாவரங்களும் உயிரினங்களும் தோன்றியமை இயற்கையின் வரலாற்றில் நடைபெற்ற மிகப்புரட்சிகரமான மாற்றம் என்று லமெத்ரி மதிப்பிடுவார். சிறு உயிரினங்களின் வளர்ந்த நிலையில் விலங்குகளும் விலங்குகளிலிருந்து மனிதனும் தோன்றியதாக அவர் விளக்குவார். இப்பிரச்சினையை மேலும் நெருங்கிச் செல்லும்போது, மனிதக் குரங்குகளுக்கும் மனிதருக்கும் உள்ள பொதுவான உடலியல் கூறுகளை லமெத்ரி சுட்டிக் காட்டுவார். இருப்பினும், குரங்குக்கும் மனிதனுக்கும் இடையிலான வேறுபாடு எது? மனிதனின் தனித்தன்மை எது? கல்வி அல்லது பயிற்சி மனிதனைக் குரங்கிலிருந்து பிரித்துக் காட்டுவது என்று லமெத்ரி கூறுவார். ஏற்கனவே குரங்கினம் பயிற்றுவிக்கப்படும் விஷயங்களைக் கற்றுக் கொள்வதில் அதிகத் திறமை கொண்டுள்ளது. மனிதன் தோன்றுவதில் இத்திறனே முக்கியப் பாத்திரம் வகிக்கிறது. கல்வி அல்லது பயிற்சி என்பதை ஒரு சமூக அடையாளமாக, சமூகப் பண்பாக லமெத்ரி கண்டு கொள்கிறார். வடகிழக்கு ஐரோப்பாவில் லித்வியா - ரஷ்ய எல்லைப்பகுதியில் உள்ள காடுகளில் கரடிக் கூட்டத்திற்குள் வாழ்ந்த ஒரு பத்து வயதுக் குழந்தை கண்டெடுக்கப்பட்டது. அந்தக் குழந்தையிடம் எந்த வித மனிதப் பண்பையும் காண முடியவில்லை. அறிவு வளர்ச்சி இல்லை, மொழி இல்லை, குரல்கூட கரடிகளின் குரல் போலிருந்தது. நான்கு கால்களில் அந்தக் குழந்தை நடந்து சென்றது. இந்தச் சம்பவத்தை லமெத்ரி எடுத்துக்காட்டுகிறார். குறிப்பிட்ட ஒரு விதத்தில் உடல் உறுப்புகள் கட்டமைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்பது மனிதனாக இருப்பதற்கான முதல் நிபந்தனை. ஆனால் இது மட்டும் போதாது. சமூகக் கல்வி அல்லது பயிற்சி பெற்றவனாக இருக்க வேண்டுமென்பது இரண்டாவது நிபந்தனை. உடற்கட்டமைப்பே மனிதனுக்கு சிந்தனைத்திறனை அல்லது பிரக்ஞையை ஏற்படுத்திவிடாது. கல்வியும் பயிற்சியும் தான் சிந்தனையைத் தருகின்றன என்று லமெத்ரி கூறுவார்.

மனித உருவாக்கத்தில் மொழியின் பாத்திரத்தையும் பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகள் சுட்டிக்காட்டினார்கள். மொழியைப் பயிலுமுன் ஒவ்வொரு மனிதனுமே விலங்காகத் தான் இருக்கிறான். மொழியின் மூலமாகத்தான் குழந்தை மனித இனத்திற்கே உரிய பிரத்தியேகமான சமிக்ஞைகளைக் கற்றுக்

கொள்ளுகிறது. குறிகள் பற்றிய அறிவே மனித சமூகம் இதுவரை சேமித்து வைத்துள்ளஅறிவை நமக்குத் தருகிறது.

மனித இனம் புராதன இனக்குழு வாழ்விலிருந்து நாகரீக நிலை நோக்கி வளர்ந்து வந்துள்ளது என்று பிரெஞ்சு அறிஞர்கள் மனித குல வரலாற்றைச் சித்தரித்தனர். கற்களையும் கம்புகளையும் பயன்படுத்திய 'காட்டுமிராண்டிக்' காலத்திலிருந்து உலோகக் கருவிகள், விவசாயத் தொழில் ஆகியவற்றில் பயிற்சி பெற்ற 'நாகரீக' மனிதனாக அவன் வளர்ச்சி பெற்றுள்ளான் என்று கோல்பாக் குறிப்பிட்டார்.

ஹெல்வேத்சி மனித இனத்தின் பரிணாமத்தில் மனிதக் கரங்களின் அமைப்பு முக்கியமான பாத்திரம் வகித்ததைப் பற்றிக் கூறுவார். வில், அம்பு, வலை, கலப்பை போன்ற பல்வேறு கருவிகளை மிக நுட்பமாகப் பயன்படுத்தும் ஆற்றல் கொண்டவையாக மனிதக் கரங்கள் இருப்பதை அவர் சுட்டிக்காட்டுவார்.

மனிதன் பற்றிய பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல் வாதிகளின் கொள்கையில் அடுத்துப் பேசப்படும் முக்கியமான பிரச்சினை மனித உயிர் குறித்தது. ஆன்மா, பிரக்ஞை, மனம் எனப் பல்வேறு பெயர்களுடன் இப்பிரச்சினை தத்துவ வரலாற்றில் பேசப்பட்டிரு க்கிறது. இந்தப் பிரச்சினை குறித்த கருத்து வேறுபாடுகளால்தான் தத்துவ வரலாற்றில் பொருள் முதல்வாதிகள், ஆன்மீகவாதிகள் என்று இரண்டு எதிர் எதிர் அணிகள் தோன்றியதாக லமெத்ரி குறிப்பிடுகிறார். ஆன்மீக அணியின் முக்கியப் பிரமுகர்களாக விளங்கிய பிளேட்டோவும் கிறித்தவத் தந்தையரும் திகார்த்தும் இந்தப் பிரச்சினையை எள்ளளவு கூடத் தீர்க்கவில்லை. மாறாக அதனை அருவப்படுத்தி ஓர் அதிசயப் பிரச்சினையாக மாற்றிவிட்டனர் என்று லமெத்ரி கூறுவார்.

லமெத்ரி இப்பிரச்சினையைத் தீர்க்க சரியான முறையியலை முதலில் முன்மொழிகிறார். ஆன்மா அல்லது உயிர் என்பதை உடலிலிருந்து தனித்து ஒரு இருப்பாக அருவப்படுத்துவதும் சூட்சுமப்படுத்துவதும் கூடாது என்பார் அவர். உருவமேயில்லாத பொருள் என்று எப்படி அருவப்படுத்த முடியாதோ அது போலவே உடலைவிட்டுப் பிரிந்த உயிரையும் தனியாகக் கருத முடியாது என்று கூறுவார் அவர். உணர்வு, உடல், புற உலக அனுபவம் ஆகியவற்றோடு தொடர்பு கொண்ட வகையில் உயிரைப் புரிந்து கொள்ள முயற்சிக்க வேண்டுமே அல்லாமல்

அனுபவம் கடந்த ஒன்றாக, அனுபூத நிலையில் உள்ள ஒன்றாக அதனைக் கருதக் கூடாது என்று லமெத்ரி கூறுவார். நரம்புமண்டலம், மனித மூளை ஆகிய உடற்பகுதிகளைப் பற்றிய ஆய்வுகளை ஆழப்படுத்துவது மூலமாக உயிர் பற்றிய விளக்கங்களைச் செழுமைப்படுத்த வேண்டும். மனித உடலின் எல்லாச் செயல்பாடுகளையும் மனித மூளை நரம்பு மண்டலத்தின் மூலம் நிர்வகிக்கிறது. மனித மூளையே மனிதச் செயல்பாடுகளின் மையம், தலைமை, புற உலகிலிருந்து கிடைக்கும் தகவல்களை மனித மூளை அதற்கேயுரிய முறையில் உருமாற்றுகிறது. புறஉலகுடன் எதிர்வினையாற்ற உறுப்புகளைத் தயார் செய்கிறது. எனவே மூளையின் செயல்பாடுகள் குறித்த நமது அறிவே படிப்படியாக உயிர், மனம், ஆன்மா போன்ற கருத்தாக்கங்களைத் தெளிவுபடுத்தும்.

நரம்பு மண்டலமும் மூளையும் இயற்கையின் சிக்கலான பரிணாமத்தில் விளைந்த மிகச்சிறந்த கட்டமைப்பு கொண்ட மனித உறுப்புகள். இவை பல ஆயிரம் ஆண்டுகளாக புற உலகுடன் பொருதி, எதிர்வினையாற்றி தம்மில் திட்டவட்டமான சில செயல்திறன்களை ஈட்டியுள்ளன. உணர்தல், சிந்தித்தல், செயல்படுதல் போன்ற பல்வேறு ஆற்றல்களைச் சம்பாதித்துள்ளன. எனவே இப்பண்புகளைப் பற்றிய பிரத்தியட்ச ஆய்வுகளை வளர்த்து உயிர், மனம் போன்ற கருத்தாக்கங்களை விளக்க முயற்சிக்க வேண்டும்.

மனிதனின் மிக அடிப்படையான, முதன்மையான பண்பு அவன் உணர்கிறான் என்பதாகும் என்று ஹோல்பாக் குறிப்பிடுவார். எனவே இதிலிருந்துதான் தொடங்கவேண்டும். கருத்துக்கள், சிந்தனை, ஞாபகத்திறன், கற்பனை, கருதுகோள்கள், விருப்பங்கள், செயல்பாடுகள் ஆகிய அனைத்துமே மனித உணர்வுகளில்தான் வேர் கொண்டுள்ளன என்று அவர் கூறுவார். ஐரோப்பிய தத்துவ மரபில் உணர்வுகளையும் அறிவையும் எதிரெதிர்ப்படுத்தி, பரஸ்பரம் தொடர்பற்றவையாக ஆக்கியுள்ளமையை ஹோல்பாக் கண்டிப்பார். “சுத்த அறிவு”, “அனுபவங்கடந்த அறிவு”, “உணர்வுகளைக் கடந்த அறிவு” என அறிவு அனுபூதப்படுத்தப்பட்டுள்ளதைச் சுட்டிக்காட்டுவார்.

மனிதப் பிரக்ஞையை மனித இனம் முழுவதுக்கும் பொதுவான ஒரு பண்பாக அணுக வேண்டும் என்று பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகள் கூறினர். அதனைத் தனித்த ஒரு மனிதனின் அபூர்வ ஆற்றலாக அல்லாமல் ஒரு சமூக விளைவாக,

சமூகமாக மனிதன் வாழுவதால் ஈட்டப்பட்ட ஒரு ஆற்றலாகக் கொள்ள வேண்டும் என்பது அவர்களது நிலைப்பாடு. மட்டுமின்றி, விலங்குலகத்தின் உளவியல் நடவடிக்கைகளோடு, அவற்றின் உணர்ச்சி வெளிப்பாடுகளோடு, விலங்குகளின் செயல்பாடுகளோடு ஒப்பிட்டு மனித உளவியலைப் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். விலங்குகளுக்கும் மனிதனுக்குமிடையில் அங்கக (உயிரியல்) தொடர்ச்சி உள்ளது. புற உலகுடன் விலங்குகள் எவ்வாறு எதிர்வினை ஆற்றுகின்றன என்ற அறிவு மனிதனின் தனித்தன்மையையும், விலங்குகளுடனான பொதுத் தன்மையையும் நமக்கு விளக்கும். விலங்குகள் ஏற்படுத்தும் ஒலிகள், அலறல்கள், அச்ச உணர்வு, அவை பயந்து ஓடுவது, இன்ப துன்ப அனுபவங்கள், பசி உணர்வு, பாலுறவு கொள்ளுதல், தூக்கம் போன்றவை அனைத்தும் நமது ஆய்வுப் பொருளாக வேண்டும். அவை அனைத்தும் விலங்குகளின் "உணர்ச்சி மொழி" என்பார் லமெத்ரி. விலங்குகளுக்கும் மனிதர்களுக்கும் இதயம், நுரையீரல் இன்னபிற உள்ளுறுப்புக்களில் ஏராளமான ஒப்புமைகள் உள்ளன. ரத்த ஓட்டம், இதயத்துடிப்பு, சுவாசம், கழிவுகளை அகற்றல், பாலுறவுச் செயல்பாடு ஆகியவை ஒத்து அமைந்துள்ளன. எனவே அவற்றைப் புரிந்து கொள்ளுவதன் மூலம் மனித உயிரின் ரகசியங்களை நாம் அறிந்து கொள்ள முயல வேண்டும். பொத்தாம் பொதுவாக ஆன்மா, உயிர் என்று தத்துவம் செய்ய ஆரம்பிப்பது சோம்பேறிகளின் செயலாகும் என்று பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதிகள் உணர்த்துவார்கள்.

மனிதன், விலங்குகள் ஆகியவற்றிற்கு மட்டுமின்றி, தாவரங்கள், சடப்பொருட்கள் போன்ற சகல பொருளுலக வடிவங்களுக்குமே உணர்தல் என்பது பொதுவான பண்பாகும் என்று பிரெஞ்சு அறிஞர்கள் கூறுவார்கள். பொருளின் அடிப்படைப் பண்பாக இயக்கம் இருப்பது போல உணர்தலும் உள்ளது என்பது அவர்களின் முடிவு. உணர்தல் பொருளின் உயர் வடிவங்களில் தெள்ளத் தெளிவாக வெளிப்படுகிறது. பொருட் கட்டமைப்பு எந்த அளவுக்கு சிக்கலானதாகவும் ஒழுங்கமைக்கப் பட்டதாகவும் ஆகின்றதோ அந்த அளவுக்கு உணர்தல் என்ற பண்பும் செயலூக்கம் கொண்டதாக ஆகிறது என்று தித்ரோ குறிப்பிடுவார். உணர்தல் மட்டுமின்றி சிந்தித்தல், எதிர் வினையாற்றல் ஆகிய திறன்கள் வலிமை பெறுகின்றன என்று தித்ரோ கூறுவார். இருப்பினும் இத்திறன்களுக்கெல்லாம் அடிப்படையாக அமைவது உணர்தலே என்று அவர் விளக்குவார். உணர்தல் பலவீனப்பட்டுப் போனால்

மேற்கொண்டு புதிய திறன்கள் உருவாவதற்கான சாத்தியப்பாடுகளும் குறைந்து போகின்றன என்று அவர் கூறுவார். இப்படியிருக்க, உணர்தலுக்கு எதிரானதாக அறிவை சுட்டிக்காட்டுவதும், உணர்வுகளிலிருந்து விடுதலை பெற்றதாக "சுத்த அறிவு" என்ற ஒன்றைக் கருதுவதும் அடிப்படையற்ற ஆய்வு என்று பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல் வாதிகள் சுட்டிக்காட்டினர்.

உணர்வுகளைத் தவிர வேறு நம்பகமான வழிகாட்டிகள் நமக்குக் கிடையாது என்று லமெத்ரி குறிப்பிடுவார். "உணர்வுகள் இல்லையேல் கருத்துக்களும் குறையும். புலனுணர்வுகள் செயல்படாமல் போன மனிதனில் கருத்து உற்பத்தியும் நின்று போகும்" என்பார் லமெத்ரி.

உணர்தல், உள்வாங்குதல், சிந்தித்தல் என்பவையெல்லாம் புறஉலகம் முதலில் நம் புலனுறுப்புகளிலும் பின்னர் உள் உறுப்புகளிலும் (நரம்பு மண்டலம், மூளை ஆகியவற்றில்) ஏற்படுத்தும் மாறுபாடுகளே என்று ஹோல்பாக் கூறுவார். சிந்தித்தலின்போது மூளை புற உலகப் பொருட்கள் பற்றியும் அவை புலனுறுப்புகளில் ஏற்படுத்திய தாக்கங்கள் குறித்தும் படிமங்களை உற்பத்தி செய்கின்றன. இப்படிமங்களையே கருத்துக்கள் என்று பெயரிடுகிறோம்.

தித்ரோ மனிதனைச் சிக்கலான ஒழுங்கமைப்பு கொண்ட பியானோ என்ற இசைக் கருவியுடன் ஒப்பிடுவார். பியானோவின் புறத்தே உள்ள பொத்தான்களே புலனுறுப்புகள். பொத்தான்களுடன் உட்புறமாக இணைக்கப்பட்ட நரம்புகளின் மூலம் அதிர்வுகள் உட்செல்லுகின்றன. அதிர்வுகள் ஏற்படுத்தும் வெவ்வேறு ஒலிகள் பியானோவின் உள்ளே இணைவாக்கம் பெற்று உள்கட்டமைப்பில் பட்டுப் பிரதிபலித்து அற்புதமான இசையாக வெளியே தரப்படுகின்றது. புற உலகப் பொருட்கள் உண்மையில் இல்லை, எல்லாமே நமது உணர்வுகளின் சேர்க்கைகள்தாம் என்று கூறிய பெர்க்லியை தித்ரோ கேலி செய்வார். பிரபஞ்சத்தின் எல்லா ஒலிகளையும் நான்தான் உற்பத்தி செய்கிறேன் என்ற அந்தப் பியானோ நினைத்துக் கொள்ளுவதைப் போன்றது பெர்க்லியின் தத்துவம் என்று தித்ரோ கூறுவார்.

❖

③ புலனுணர்வுத் தத்துவம்

அறிமுகம்

ஐரோப்பியத் தத்துவ சிந்தனைகளில் புதிய காலத்தில் வலுவான செல்வாக்கு பெற்ற சிந்தனைகளில் ஒன்று புலனுணர்வுத் தத்துவம் ஆகும். அறிவின் உருவாக்கத்தில் புலனுணர்வுகளின் முதன்மைத் தன்மையைப் பற்றி பேசிய தத்துவம் புலனுணர்வுத் தத்துவம் ஆகும். ஐரோப்பாவில் இயற்கை விஞ்ஞானங்களும் தொழில் யுகமும் நிலைபெற்ற 16-18 ஆம் நூற்றாண்டுகளில்அவற்றின் தத்துவமாக புலனுணர்வுத் தத்துவமும் உருவானது. மத்திய கால சமயச் சிந்தனையின் செல்வாக்கைக் குறைப்பதில் புலனுணர்வுத் தத்துவம் பெரும் பங்கு வகித்தது. புதிய கால ஐரோப்பாவின் பொருள் முதல் வாதச் சிந்தனை என்றும் இதனைக் கூறலாம். இருப்பினும் பொருளுலகின் முதன்மை பற்றி அதிகம் பேசாமல் அறிவின் தோற்றத்தில் புலனுணர்வுகள் பற்றிப் பேசியதால் இது புலனுணர்வு வாதம் என்றே குறிக்கப்படுகிறது. புலனுணர்வுக் கொள்கை 16-18 நூற்றாண்டுகளில் செல்வாக்குடன் விளங்கியது போக, மீண்டும் 19-20ஆம் நூற்றாண்டுகளில் நேர்க்காட்சி வாதம் (Positivism), பகுப்பாய்வுத் தத்துவம் (Analytical Philosophy) ஆகியவற்றிற்கும் முன்னோடியாக விளங்குகிறது. புலனுணர்வுத் தத்துவத்தின் நவீனத்தொடர்ச்சிகள் அவை என்றும் கூறலாம்.

பிரான்சிஸ் பேக்கன்

15ஆம் நூற்றாண்டில் இத்தாலிய மறுமலர்ச்சிக் காலத்தில் இறைவனை மையமாகக் கொண்ட மத்திய காலச் சிந்தனையில் தீவிர வெடிப்புகள் தோன்றிவிட்டன. இத்தாலிய மனித நேய ஓவியர்களும் பிற இயற்கை விஞ்ஞானிகளும் மனிதனையும் இயற்கையையும் மையப்படுத்தித் தமது தத்துவங்களை அமைத்துக் கொண்டனர். இக்காலச் சிந்தனையாளர்களிடம் இருந்த அழகியல் குறித்த பார்வை குறிப்பிடத்தக்கது. எது அழகு? என்ற கேள்விக்கு

உடல் சார்ந்த, புலன் உணர்வுகள் சார்ந்த, இயற்கை சார்ந்த பதில்களை இவர்கள் வழங்கினார்கள். புலனுணர்வுத் தத்துவத்திற்கு முன்னோடிகளாக இவர்களைக் குறிப்பிடலாம்.

ஆங்கிலேய அறிஞரான பிரான்சிஸ் பேக்கன் (1561-1626) புலனுணர்வுத் தத்துவத்தின் மற்றுமொரு முன்னோடியாவார். விஞ்ஞானங்களின் பணி புதிய அறிவை உற்பத்தி செய்வதென்றும், அறிவின் மூலம் இயற்கையின் ரகசியங்களை அறிந்து அதனை மனிதத் தேவைகளுக்காகப் பயன்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும் என்றும் அவர் அறிவித்தார். இயற்கைப் பொருட்களை அணுகி அவற்றின் பண்புகளை. செயல்பாடுகளைக் கண்காணித்து அவற்றை வகைப்படுத்துவதன் மூலமாகத் தான் அறிவு துவங்குகிறது என்று அவர் கூறுவார். இவ்வாறாக புறஉலகின் பண்புகளை அறிவதில் புலனுணர்வுகளின் முதன்மைப் பாத்திரத்தைப் பிரான்சிஸ் பேக்கன் அங்கீகரித்தார். புற உலகம் பற்றிய புலனுணர்வு அறிவைத் திசை திருப்பும் பலவித மனமருட்சிகள் பற்றியும் பேக்கன் எச்சரித்தார். மனிதனின் சமய நம்பிக்கைகள், கொள்கைகள், மூடநம்பிக்கைகள், தனிமனித மனநிலைகள், உணர்ச்சி நிலைகள், மொழியின் தனித்தன்மை போன்ற பல்வேறு அம்சங்கள் மனிதனின் இயல்பான புலனுணர்வு நடவடிக்கையின் மீது செல்வாக்கு செலுத்தி அவ்வகை அறிவைக் குழப்பி விடுகின்றன என்றுபேக்கன் கூறினார்.

புலனுணர்வுத் தத்துவத்தின் முதல் அடிப்படைகளை உருவாக்கியவர் பிரான்சிஸ் பேக்கன். ஏற்கனவே நம்மிடமுள்ள ஆகப்பொதுவான கொள்கைகள், கோட்பாடுகள், நம்பிக்கைகள் ஆகியவற்றிலிருந்து தனித்தனிச் சம்பவங்கள், பொருட்கள் ஆகியவற்றிற்கு விளக்கம் அளிக்கும் முறைமையைப் பேக்கன் விமர்சித்தார். இத்தகைய முறைமையின் மூலம் நமது பொதுவான கொள்கைகளை நாம் மீண்டும் மீண்டும் நிரூபித்துக் காட்ட முயலுவோமே தவிர, புதிய அறிவை இதன்மூலம் எட்ட முடியாது. குறிப்பிட்ட அச்சம்பவம் அல்லது பொருள் தன்னில் கொண்டுள்ள புதிய ஒரு தகவல் நம் கண்ணில் படாமேலேயே போய்விடும். கோட்பாட்டின் பொதுமை புலனுணர்வுகளின் கூர்மையை மழுங்கடித்துவிடலாம். எனவே அதீதப் பொதுமைகளில் மயங்காமல், தனித்தனி, சின்னஞ்சிறு தகவல்களைச் சேகரிப்பதில், தொகுப்பதில், அவற்றை வகைப்படுத்துதலில் அக்கறை காட்ட வேண்டும். அங்கிருந்தே அறிவு துவங்குகிறது என்றார் பேக்கன்.

தாமஸ் ஹோப்ஸ் (1588-1679)

ஆங்கிலேய புலனுணர்வுத் தத்துவத்தின் மற்றொரு பிரதிநிதி இவர். புலனுணர்வுத் தத்துவம் இவரது காலத்தில் முழுவடிவம் பெற்றது. "புலனுணர்வுகளில் கொஞ்சமாகவோ, அதிகமாகவோ ஆரம்பத்தில் இடம் பெறாத எதுவுமே மனித மூளையில் (அறிவில்) கருத்தாக்கமாக உருப்பெறாது" என்று ஹோப்ஸ் குறிப்பிட்டார். இதன்படி மனித மூளை கருத்துக்களைச் சுத்த சுயாதீனமாக, தன்னிச்சையாக உற்பத்தி செய்துவிடமுடியாது. கருத்துக்களை உருவாக்குவதில் மனித மூளை புலனுணர்வுகளைச் சார்ந்திருக் கிறது. புலனுணர்வுகளின்றி கருத்துக்களோ, ஞாபக சக்தியோ, தன்னுணர்வோ தோன்றிவிட முடியாது. இவை அனைத்திற்கும் துவக்கமாக அமைவது புலனுணர்வுத் தகவல்களே.

புலனுணர்வுகளின் முதன்மைத் தன்மையை இவர் வலியுறுத்திய போதிலும் அறிவின் பொதுமைப்படுத்தும் இவர் அங்கீகரித்தார். மனிதனின் தினசரி சாதாரண வாழ்க்கைக்குப் புலனுணர்வுகளே போதும். ஆயின் விஞ்ஞானங்களின் வளர்ச்சிக்கு அவை போதாது. விஞ்ஞான அறிவின் பொதுமைப் பண்பு கொண்ட உண்மைகள் உற்பத்தி செய்யப்பட வேண்டும். பொதுமை என்பது அறிவின் பண்பு என்றார் இவர்.

மத்திய காலக் கிறித்துவ மதச் சிந்தனையில் பெயரியலாளர்கள் (Nominalists) என்றொரு பிரிவினர் இருந்தனர். இவர்கள் "பொதுவானவை என்பவை வெறும் பெயர்களே, தனித்தனிப் பொருட்கள் மட்டுமே உண்மையில் உள்ளன" என்ற கருத்தை முன் வைத்தனர். ஆங்கிலேயப் புலனுணர்வு வாதத்தில் மத்தியகாலப் பெயரியலாளர்களின் செல்வாக்கு உண்டு. தாமஸ் ஹோப்ஸ் பெயரியலாளர்களின் கருத்தைத் தொடர்கிறார். பொதுமை என்பது அறிவால் உற்பத்தி செய்யப்படுவது; அது குறிப்பிட்ட ஒரு பண்புக்கு இடப்படும் பெயர் அல்லது குறிப்பீடு. உண்மையில் உலகில் உள்ள பொருட்கள் அனைத்தும் தனித்தனியானவை என்று ஹோப்ஸ் கூறினார். பொதுமைக்குப் பருப்பொருள் யதார்த்தம் கிடையாது என்றார் அவர். தனித்தனிப் பொருட்களுக்கு உள்ள பெயர்களும் கூட குறியீடுகளே என்பார் ஹோப்ஸ். அவை பொருட்களின் குறியீடுகள் கூட அல்ல, அந்தப் பொருட்கள் பற்றிய நமது மனப்படிமங்களின் குறியீடுகள் அவை என்று ஹோப்ஸ் குறிப்பிட்டார்.

பகுப்பாய்வின் முக்கியத்துவத்தையும் ஹோப்ஸ் வலியுறுத்தினார். நமது உணர்வுகள் சிக்கலானவையாக இருக்கும்.

சிக்கலான உணர்வுகளை உடைத்து கீழ்நோக்கி நகரவேண்டும். எளிய உணர்வுகளை எட்ட வேண்டும். அந்த உணர்வுகளுக்கு ஆதாரமாக விளங்கும் புறத் தூண்டுதல்களைச் சென்று சேரவேண்டும். பொருட்கள் அத்தகைய புறத்தூண்டுதல்களை நமது புலனுணர்வுகளில் ஏற்படுத்தும். அவற்றைத் துலக்கமாகத் தெரிந்து கொள்ளுதலே பகுப்பாய்வின் நோக்கம். பகுப்பாய்வு புலனுணர்வுத் தத்துவவாதிகளால் பெரிதும் பாராட்டப்பட்டது. இணைவாக்கம் (Synthesis) அல்லது தொகுப்பறிவு எப்போதுமே பகுப்பாய்விற்குப் பிந்தியது என்று அவர்கள் கருதினார்கள்.

பீயர் கஸ்சந்தி (1592-1655)

இவர் பிரெஞ்சு தேசத்தவர். ஒரு கத்தோலிக்கப் பாதிரியார். கிறித்தவ மதத்திற்குள் செழித்த பெயரியல் தத்துவத்தைத் தன்னில் சுவீகரித்துக் கொண்டவர். பண்டைய கிரேக்கத்தில் புலனுணர்வுத் தத்துவம் பேசிய எபிகியூர் என்பாரது சிந்தனை மீது ஆர்வம் காட்டியவர். புதிய கால ஐரோப்பிய புலனுணர்வுச் சிந்தனையில் முக்கியமானவர். பிரெஞ்சு நாட்டின் இன்று வரையிலான சிந்தனையில் இவரது புலனுணர்வு வாதத்திற்கு அதிக இடம் உண்டு.

"புலனுணர்வுகளுக்குத் தட்டுப்படாதது மூளையில் தோன்றாது" என்ற பொதுவான புலனுணர்வுக் கோட்பாட்டைக் கஸ்சந்தியும் வலியுறுத்துவார்.

உணர்வுகளே உண்மையின் அல்லது பொய்மையின் அளவுகோல். ஏனெனில் உணர்வுகளே பொருட்களுக்கு மிக அருகாமையில் இருக்கின்றன. வேறு எந்தவித தலையீடுமின்றி புலனுணர்வுகள் பொருட்களைத் தொடுகின்றன. அறிவு பொருட்களிலிருந்து தூரத்தே உள்ளது. அது தகவல்களுக்காக புலனுணர்வுகளைச் சார்ந்தே இருக்கிறது. அறிவு தன்னில் உருவாக்கும் ஒரு கருத்தின் நிரூபணத்திற்காகப் புலனுணர்வு களைத்தான் நாட வேண்டியிருக்கிறது. உணர்வுகள் நம்மை ஏமாற்றுவதில்லை. அவை சந்தேகத்திற்கு அப்பாற்பட்ட சுய நிரூபணம் கொண்ட தகவல்களை நமக்குத் தருகின்றன. தனித்தனிப் பொருட்களிலிருந்து, புலனுணர்வுத் தகவல்களி லிருந்து அறிவின் பொதுமைப்படுத்தல் எவ்வளவுக்கெவ்வளவு விலகிச் செல்லுகிறதோ அதே அளவில்தான் அறிவில் தவறுகளும் நிகழ்கின்றன. பொருட்களையும் புலனுணர்வையும் விலகிச்செல்லும் அறிதல் முறைகளில் உள்ள தவறுகளாலேயே பிழைகள் ஏற்படுகின்றன.

தனித்த பொருட்களிலிருந்து விலகிய பொதுமை என்று எதுவும் கிடையாது. அது அறிவின் புனைவு. பொருட்களிலுள்ள வேறுபாடுகளை விலக்கி ஒத்தவைகளை ஒன்று சேர்த்து பொதுமைகள் உண்டாக்கப்படுகின்றன. அவை யதார்த்தத்தில் இல்லை.

அறிவின் முடிவுகள் அனுபவம் கடந்தவை, என்ற கருத்தை கஸ்சந்தி ஏற்க மறுப்பார். எல்லா அறிவுமே அனுபவம் சார்ந்தது. முழுமை பகுதிகளின் மொத்தத்தைவிட அதிகமானது என்பது போன்ற முடிவுகள் அனுபவம் சாராத நிலையில் அறிவால் சொந்தமாகக் கண்டறியப்படுகின்றன என்ற கருத்தை அறிவுக் கட்சியினர் சொல்லி வந்தனர். ஆயின் கஸ்சந்தி, அது போன்ற முடிவுகள் உண்மையில் தொடர்ச்சியான கண்காணிப்பின் விளைவாக நம் அனுபவத்தில் பதிந்து உறுதிப்பட்டவை என்று கூறுவார். எவ்வளவு ஆழமாக அனுபவத்தால் அது உறுதிப் படுகிறதோ அந்த அளவிற்கே அது தெளிவானதாகவும் சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாததாகவும் நம்மால் உணரப்படுகிறது. இங்கு கஸ்சந்தி திகார்த் (Descartes) போன்ற அறிவுவாதச் சிந்தனையாளர்களை மறுதலிக்கிறார். அனுபவம் சாராத உள்உணர்வால் ஆகப் பொதுவான உண்மைகள் கண்டறிப்பட முடியும் என்ற வாதம் இங்கு மறுதலிக்கப்படுகிறது.

அறிவிற்கு சுயநிரூபணமும் தெளிவும் உறுதியும் இருப்பதாகக் காட்டும் முயற்சியில் திகார்த் தோல்வியடைந்துவிட்டார் எனக் கஸ்சந்தி கருதுகிறார். அறிவின் மூலம் மனிதனின் இருப்பை நிரூபித்துக் காட்டுதல் என்பது நியாயம் அற்றதாகக் கஸ்சந்திக்குத் தோன்றுகிறது. புற உலகோடும் அவ்வுலகின் பொருட்களோடும் தொடர்ச்சியாக இடைவிடாமல் உறவு கொள்ளும் நமது உணர்வுகளே நமது இருப்பையும் உறுதியாகத் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டுகின்றன. "சிந்திக்கிறேன், எனவே நான் இருக்கிறேன்" எனச் சிந்தனையைக் கொண்டு மனித இருப்பை திகார்த் உறுதிப்படுத்துவது மிகவும் பலவீனமான முயற்சி. உணர்வுகள் மிக ஆழமாகவும் மிகச் செழுமையாகவும் பன்முகப்பட்ட வகையிலும் மனித இருப்பை புற உலகுடன் தொடர்பு படுத்துகின்றன. இத்தகைய அடத்தியான உறவமைப்பிற்கு இணையாக வேறு எதுவும் கிடையாது. மனித மூளை வெறுமனே சிந்திக்கிறது என்று சொல்வதும்கூட மிகவும் குறைக்கப்பட்ட சித்தரிப்பாகும். புலனுணர்வுகளையும் அனுபவங்களையும் சார்ந்து மனித மூளை அவற்றின் தொடர்ச்சியாக மிகவும் சிக்கலான,

அற்புதமான பணிகளைச் செய்கிறது. தருக்க ரீதியான சிந்தனை என்பது புலனுணர்வு - அனுபவம் - மனித மூளை என்ற மொத்த அமைப்பின் ஒரு சிறு பகுதியே. எனவே சகலவற்றையும் அறிவாகக் குறைப்பதைக் கஸ்சந்தி ஏற்க மறுப்பார். மனிதனைச் சிந்திப்பவன் என்று வரையறுப்பதையும் இதே காரணங்களினால் கஸ்சந்தி ஏற்க மறுப்பார். கண்ணில்லாத மனிதன் சூரியன் என்றால் சுடுவது என்று வரையறுப்பதை ஒத்தது இது என்பார் அவர்.

திகார்த் போன்ற அறிவுத் தத்துவவாதிகள் முன்வைத்த "பிறப்பிலேயே தோன்றும் கருத்துகள்" (Born Ideas) என்ற கருத்தையும் கஸ்சந்தி மறுப்பார். மனித மனத்தில் பிறப்பிலேயே படிமங்களோ கருத்துக்களோ இல்லை. எல்லாப் படிமங்களும் கருத்தமைவுகளும் அனுபவத்தில் தோன்றியவை. மனித வாழ்க்கைக் காலத்தில் தோன்றி உருப்பெற்றவை. கணிதவியல் உண்மைகளும் வரைவியல் உண்மைகளும் கூட அப்படித்தான். மனிதமனத்தில் பிறப்பிலேயே கடவுள் குறித்த கருத்தாக்கமும் கிடையாது. கடவுளும் கணிதமும் அறவியலும் மனிதனுக்குப் பெற்றோர்களாலும் சூழல்களாலும் கற்பிக்கப்பட்டவை. அவை மனித மனத்திற்கு வெளியில் இருந்து வந்து சேர்ந்தவை.

அறிவின் பூரணத்தன்மை (முழுமைப்பண்பு) என்ற கருத்தையும் கஸ்சந்தி ஏற்கவில்லை. முழு அறிவு என்பது எப்போதுமே சாத்தியம் இல்லாதது. முழு அறிவை நோக்கி மனிதன் நகர்ந்து கொண்டிருக்கிறான் என்பதும், அனுபவம் சாராத உள்ளுணர்வால் அதனை எட்டுகிறான் என்பதும் பொய் என்கிறார் கஸ்சந்தி. மனிதனின் எல்லா அறிவுமே சார்புத்தன்மை கொண்டது. அது அவன் வாழும் சமூகச் சூழல், காலத்தின் அறிவு வளர்ச்சி ஆகியவற்றைச் சார்ந்தது. இயற்கை பற்றிய நமது அறிவு எப்போதுமே குறைபாடுடையது. பொதுவாக எதனை மனிதன் தன் கரங்களால் செய்கிறானோ அவற்றை அவன் அதிகமாக அறிகிறான். புலனுணர்வுகள் சார்ந்த நேரடி அறிவு அத்தகைய உறவில் நிறுவப்படுகிறது.

ஜான்லாக் (1632-1704)

ஆங்கிலேயப் புலனுணர்வுவாதம் ஜான் லாக்கால் தொடரப்படுகிறது. குறிப்பாக புலனுணர்வுகள் குறித்த பிரச்சினை அறிவுத் தோற்றவியலின் மையப் பொருளாக ஆக்கப்படுகிறது. 17,18ம் நூற்றாண்டுகளில் ஆங்கிலச் சமூகம்

தீவிரமாக தொழிற்புரட்சி மற்றும் விஞ்ஞான யுகத்திற்குள் நுழைந்தது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. புறஉலகம் உண்மையா பொய்யா என்பது போன்ற கேள்விகளும் கூட தொழில் யுகத்தில் தேவையற்றவை யாகப்பட்டன. மாறாக வேகமான தொழில் தேவைகட்கு உகந்த புதிய அறிவை உற்பத்தி செய்வதற்கான முறையியலாக தத்துவம் இப்போது மறு உருப்பெற்றது. தனது நீண்ட கால வரலாற்றில் சமயங்களின் எடுபிடியாக வாழ்ந்த தத்துவம், இப்போது விஞ்ஞானங்களின் எடுபிடியாகப் பணிபுரியத் துணிந்தது.

ஏற்கனவே குறிப்பிட்டது போல புலனுணர்வுகளில் இல்லாதது அறிவில் இடம் பெறாது என்ற அடிப்படைக் கோட்பாட்டை லாக்கும் கறாராக ஏற்றுக் கொள்கிறார். இக்கருத்திற்கு நேர் எதிரிடையான 'பிறப்பிலேயே உள்ள கருத்துக்கள்' என்ற கருத்தாக்கத்தைத் தீவிர விமர்சனத்திற் குள்ளாக்குகிறார். தனது காலத்தில் நிலவிய உளவியல் குறித்த ஏராளமான தகவல்களைக் கொண்டு ஜான்லாக் 'பிறவியிலேயே உள்ள கருத்துக்களை' மறுக்கிறார். குழந்தைக்ள் உளவியல் அவர்களிடையில் அப்பருவத்தில் எந்தவொரு பொதுக்கருத்தும் அறவியல் உணர்வும் இருப்பதில்லை என்பதைக் காட்டுகின்றது.

மானுடவியல் அறிஞர்கள் 'காட்டுமிராண்டி ஜனங்கள்' எனப்பட்டவர்களிடையில் ஐரோப்பிய வகைப்பட்ட ஒழுக்கங்களும் தருக்கச் சிந்தனையும் இல்லையெனக் கூறும் தகவல்களை எடுத்துக் காட்டுகிறார். கணிதவியல், தருக்கவியல், தத்துவ அறிவு வகைகள் மனிதர்களால் அவரவர் வாழ்க்கைக் காலத்தில் ஈட்டப்படுகின்றன. பொதுக்கோட்பாடுகட்குப் பின்னால் உண்மையில் அனுபவங்கள் மறைந்திருக்கின்றன. அறவியல் கருத்துக்களும் பிறப்பிலேயே தோன்றுவது இல்லை. அவற்றின் பயன் குறித்து அவை பயன்படுத்தப்படுகின்றன என லாக் குறிப்பிடுகின்றார்.

மனித மனத்தை ஜான் லாக் (Tabula Rasa) "டேபுலா ரசா" எனக் கூறுகிறார். எந்தவித அடையாளமும் குறியீடும் இல்லாத வெள்ளைத்தாள் போன்றது இது. படிப்படியான அனுபவங்களின் மூலம் இந்த வெள்ளைத்தாளில் புள்ளிகளும், கோடுகளும், சித்திரங்களும் தோன்றுகின்றன. இவ்வாறு அனுபவங்களின் தடங்களால் உருவாவதே மனித மனம். அனுபவங்களின் நுழைவாயிலாக புலனுணர்வுகள் அமைகின்றன. அனுபவங் களால் மனித மனம் படிப்படியாகப் பயிற்றுவிக்கப்படுகிறது. அது

அறியும் மனமாகவும் புரிந்து கொள்ளும் மனமாகவும் உருப்பெறுகிறது. புலனுணர்வுத் தகவல்கள் மனதில்பட்டு உள்முகமாகப் பிரதிபலித்து அதன்மூலம் அறிவின் தகவல்களாக உருமாற்றப்படுகின்றன. எனவே புலனுணர்வுகளும் உள்முகப் படுத்தப்பட்ட பிரதிபலித்தலும் மனித மனத்தின் இருநிலைகளாகக் கொள்ளப்பட முடியும். இருப்பினும் இவற்றின் அடிப்படையான பகுதி புலனுணர்வுகளினால் ஆனது என்கிறார் அவர்.

ஒவ்வொரு தன்னந்தனி புலனுணர்வுத் தகவலையும் குறிக்க கருத்து என்ற சொல்லை ஜான் லாக் பயன்படுத்துகிறார். மிகவும் எளிமையான, சாதாரணமான புலனுணர்வுத் தகவலை அவர் மொத்த மனிதசிந்தனையின் குறைந்த பட்ச அலகாகக் கொள்ளுகிறார். இதுபோன்ற ஏராளமான கருத்தலகுகளைக் கொண்டு மனம் வேலை செய்கிறது. கருத்தலகுகள் புற உலகிலிருந்து புலனுணர்வுகளால் பெறப்படுகின்றன. அதுபோலவே மனம் தனது செயல்பாடுகளைத் தானே கவனித்தும் கருத்தலகுகளை உருவாக்கிக் கொள்ளுகிறது. இந்த அலகுகளின் சேர்க்கையும் விலகலும் சிந்தனை எனப்படுகிறது.

கருத்தலகுகளை முதல்நிலைப் பண்பு குறித்தவை, இரண்டாம் நிலைப் பண்பு குறித்தவை எனவும் லாக் பகுக்கிறார். ஒரு பொருளின் நீளம், அகலம், எடை, வடிவம், அடர்த்தி என்பது போன்ற பௌதீகப் பண்புகள் முதனிலைப் பண்புகளாக அடையாளப் படுத்தப்படுகின்றன. இப்பண்புகள் பொருட்களில் உண்மையிலேயே விளங்குபவை. புறவயப்பண்பு கொண்டவை. சுவை, நிறம், ஒலி, மணம் போன்றவை இரண்டாம் நிலைப் பண்புகளாக லாக்கால் குறிப்பிடப்படுகின்றன. இப்பண்பு கட்கான துவக்கங்கள் பொருட்களிலேயே விளங்கும்.அதே வேளையில் அவை மனிதனின் புலனுணர்வுகளையும் உளவியலையும் சார்ந்திருக்கும். முதனிலைப் பண்புகளை விட அகச் சார்பு கொண்டவை இவை. ஜான் லாக்கின் முதனிலை, இரண்டாம்நிலைப் பண்புகள் குறித்த கொள்கை அடுத்த 200 வருடங்களில் ஏராளமான விவாதங்கட்கு உட்பட்டது.

புலனுணர்வுகளின் முதன்மைத் தன்மையை வலியுறுத்தும் ஜான்லாக் பொதுமைப்படுத்தலையும் சூக்குமப்படுத்தலையும் அங்கீகரிக்கின்றார். உள்முகப்பட்ட பிரதிபலிப்பின் கட்டமைக்கப் பட்ட செயல்பாடுகளாக அவற்றை அவர் குறிப்பிடுகின்றார். இருப்பினும் மனிதனின் பௌதீக ரீதியான செயல்பாடுகட்கும் சிந்தனைச் செயல்பாடுகட்கும் இடையில் ஒப்புமை இருப்பதாக

ஜான்லாக் கருதினார். சூக்குமச் செயல்பாடுகளாக நாம் கருதும் கணிதவியல் மற்றும் தருக்கவியற் செயற்பாடுகளும் கூட முதலில் பௌதீக உலகில் பௌதீக வடிவில் செய்யப்படுகின்றன என்று ஜான்லாக் கருதினார். அதுபோலவே பௌதீக உலகின் தேவைகட்காகவே, பௌதீக உலகின் நிபந்தனைகட்குட்பட்டே சிந்தனை நடவடிக்கைகளும் அமைகின்றன எனக் குறிப்பிட்டார்.

ஐரோப்பியப் புலனுணர்வுத் தத்துவம் நீண்ட நெடிய மத்தியகால இருளிலிருந்து புதிய யுகம் தோன்றுவதைக் குறித்தது. சமய நூல்கள், கடவுள் கொள்கைகள் ஆகியவை கூறிய கருதுகோள்களிலிருந்து மனித சிந்தனையை மீட்டு, புலன்களுக்குப் படும் உலகம் நோக்கி அதனைத் திருப்பிய மாபெரும் பணியைப் புலனுணர்வுத் தத்துவம் செய்தது. இது விஞ்ஞானங்களையும் தொழில் யுகத்தையும் பிறப்பித்ததோடு அமையாமல் சமூக வாழ்வில் ஜனநாயக யுகத்தின் தோற்றத்தையும் குறித்து நின்றது. பிரான்சிஸ் பேக்கன், ஜான்லாக் ஆகியோர் ஜனநாயகக் கொள்கைகளையும் உருவாக்கினார். நிலப்பிரபுத்துவ யுகத்தின் கொள்கைகள் இவர்களது காலத்தில் சடசடவென சரிந்தன. இவர்கள் உருவாக்கிய விஞ்ஞான - தொழில்யுகம் ஏராளமான குறைபாடுகள் கொண்டதாகக் கூட இருக்கலாம். இருப்பினும் மனித சமூக வரலாற்றில் திரும்பிச் செல்லமுடியாத ஒரு திருப்பு முனையாக இவர்களது சிந்தனை அமைந்தது.

❖

4. அறிவு வாதம்
(Rationalism)

அறிவுவாதம்

புலனுணர்வுத் தத்துவம் போலவே அறிவுவாதத் தத்துவமும் 16-19ஆம் நூற்றாண்டுகளைச் சேர்ந்தது. குறிப்பிட்ட இக்காலத்தில் புலனுணர்வியலும் அறிவுவாதமும் இணை கோடுகள் போல், ஆனால் ஒன்றோடு ஒன்று விவாதித்து நிலவி வந்தன. இரண்டு தத்துவங்கட்குமே 16-19 நூற்றாண்டுகளின் விஞ்ஞான தொழில்யுகம் பின்புலமாக அமைந்தது. இரண்டு தத்துவங்களுமே மத்திய காலச் சமயச் சிந்தனைகளின்று ஐரோப்பாவை விடுதலை செய்வதில் பங்கெடுத்தன. நிலவுடைமை உறவுகள், மூடநம்பிக்கைகள் ஆகியவற்றை விமர்சிப்பதில் அவை முன்னின்றன. நடைமுறைக்குப் பயன்படக்கூடிய அறிவு, தருக்க பூர்வமான நிரூபணங்கள் ஆகியவற்றை இத்தத்துவங்கள் வலியுறுத்தின. 18ம் நூற்றாண்டில் பிரெஞ்சு நாட்டை மையமாகக் கொண்டெழுந்த அறிவொளி இயக்கத்திற்கு இவை முன்னோடியாக அமைந்தன. இந்த அர்த்தத்தில் புலனுணர்வு வாதம், அறிவுவாதம் ஆகிய இரண்டு தத்துவப் போக்குகளுமே ஒரே நிலையில் வைத்து எண்ணத்தக்கன. இது தமிழகத்தில் பேசப்படும் நாத்திக, விஞ்ஞானச் சார்பு கொண்ட பகுத்தறிவு வாதம் என்பதற்கு ஒத்த நிலையாகும்.

இவ்வியலில் நாம் பேசவிருக்கும் ஐரோப்பிய அறிவுவாதம் என்பது 16-19 நூற்றாண்டுகளில் விஞ்ஞானச் சூழல்களுக்குள் புலனுணர்வுக் கொள்கைக்கு எதிராக விளங்கிய அறிவு வாதம் பற்றியதாகும். இங்கு அறிவு என்ற சொல் புலனுணர்வுகள் சாராத மனிதரின் உள்ளாற்றலைக் குறிப்பது. அறிவு என்பது அனுபவம் சாராதது என்றே இத்தத்துவத்தில் அடையாளப்படுத்தப்படுகிறது. இவ்வகை அறிவிற்கு முன்னுதாரணமாக கணித அறிவும், வரை கணித அறிவும், இவை போன்ற சர்வாம்சப் பொதுப் பண்பு

கொண்ட தத்துவ அறிவும் கொள்ளப்பட்டன. இத்தகைய அறிவு வகைமைகளை உற்பத்தி செய்யும் திறன் மனித மனத்திற்கு உண்டு என அறிவுவாதத் தத்துவவாதிகள் நம்பினர். இவ்வகையில் மனித மனம் அனுபவம் சாராத உள்நிலையில் அறிவுமயமானதென்றும் அது படைப்பாற்றல் கொண்டதென்றும் இத்தத்துவவாதிகள் கூறினர்.

திகார்த் (1956-1650)

புதிய கால ஐரோப்பிய அறிவு வாதத் தத்துவத்தின் முதல் ஆசிரியராக திகார்த் கொள்ளப்படுகின்றார். இவர் தத்துவ வாதியாகவும் கணிதவியல் அறிஞராகவும் விளங்கினார். அனலிடிகல் ஜியோமிதி (Analytical Geometry) எனும் கணிதவியல் பிரிவு இவரால் உருவாக்கப்பட்டது. எழுத்தியல் கணிதத்திற்கும் (Algebra) வரைவியல் கணிதத்திற்கும் (Geometry) இடையிலான உறவுகளை எடுத்துக் காட்டியவர் இவர் என்பர். வரைவியல் கணிதத்தில் பயன்படுத்தப்படும் குறியீட்டு வரைபடங்களை X-அச்சு, Y-அச்சு என்ற எதிரெதிர்க் கோடுகளால் ஆன வரைதள அமைப்பியல் வரைய வேண்டும் என்ற முறைமையை அறிமுகப்படுத்தியவரும் இவரே. X-அச்சு, Y-அச்சு ஆகியவற்றைக் கொண்ட வரைதளம் இன்றுவரை கார்த்தீசிய வரைதளம் என்றே இவரது பெயரால் வழங்கப்பட்டு வருகிறது.

கணித அறிவில் காணப்படும் துல்லியமும் தெளிவும் தத்துவ அறிவிலும் இருக்க வேண்டுமென அவர் விரும்பினார். இரண்டு புள்ளிகளுக்கிடையேயான குறைந்தபட்ச தூரம் என்பது ஒரு நேர்க்கோடு என்பது ஒரு கணித உண்மை. இந்த உண்மை சகலர்க்கும்பொதுவானது. எல்லா இடங்கட்கும் பொருத்த முடையது. இது எளிமையானது. எவ்வித சந்தேகத்திற்கும் இடமில்லாதது. கண்கூடானது. சுயநிரூபணம் கொண்டது. இதுபோன்ற பல தெளிவான உண்மைகளின் மீது கணிதவியல் எனும் விஞ்ஞானம் கட்டியெழுப்பப்பட்டது. இதுபோலவே தத்துவ அறிவும் துலக்கமான சுயநிரூபணம் கொண்ட உண்மைகளின் மீது கட்டியெழுப்பப் படவேண்டும் என்று திகார்த் விரும்பினார். அவ்வாறு அமையும்போதுதான் தத்துவம் உண்மை குறித்த அறிவாகிறது என்று அவர் கருதினார்.

மேற்குறித்தது போன்ற தெளிவான தத்துவ அடிப்படைகளைத் தேடும் முயற்சியில் திகார்த் தீவிரமாக ஈடுபட்டார். இவரது இம்முயற்சி முறையியல் ஐயப்பாடு (Method-

ological Doubt)என்ற பெயரால் வழங்குகிறது. தெளிவற்ற, உறுதியற்ற, தற்காலிகமான நமது நம்பிக்கைகளை மறுதலித்து உறுதியான அடிப்படைகளை நோக்கி நகரும் பண்பு கொண்டது இது. வழக்கமான நமது வாழ்க்கைச் சூழல்களில் நாம் நம்பிக் கொண்டிருக்கும் பல்வேறு வகையான கருதுகோள்களை திகார்த் படிப்படியாகச் சந்தேகத்திற்குள்ளாக்கினார்.அவற்றை ஒவ்வொன்றாகக் கேள்விக்குட்படுத்தினார். குறிப்பிட்ட இக்காலத்தில் வாழ்ந்த பல தத்துவவாதிகள் தமது தத்துவக் கருத்துக்களை முன்வைப்பதற்கு முன்னால் நாம் தவிர்க்க வேண்டியவை எவை என்ற ஒரு பட்டியலையும் தயாரித்து வழங்கினர். குடும்பச் சூழல், வளர்ப்பு முறை, சமய நம்பிக்கைகள், தனிமனித உளவியல், மொழியின் எல்லைகள் என்பது போன்ற பல்வேறு விஷயங்கள் குறித்து ஒரு தத்துவவாதி எச்சரிக்கையாக இருக்க வேண்டும் என்று மேற்குறித்த தத்துவ அறிஞர்கள் அறிவுறுத்தினர். திகார்த் இந்த எச்சரிக்கை உணர்வையே தனது முறையியலாகக் கொள்கிறார். கடவுள் உலகைப் படைத்தார், இது எனது உடல், நாம் காணும் உலகம் உண்மையானது, புலன்கள் உலகைச் சரியாகத் தருகின்றன என்பதுபோன்ற விஷயங்களில் தொடங்கி இரண்டும் இரண்டும் நான்கு, சதுரம் நான்கு பக்கங்களைக் கொண்டது என்பது போன்ற கணித உண்மைகள் வரை ஒவ்வொன்றாக திகார்த்தால் சந்தேகத்திற்கு உள்ளாக்கப் பட்டன. நாம் உறுதியாக நம்புகின்ற பெரும்பாலான வாழ்க்கைத் தகவல்கள் புலனுணர்வு சார்ந்தவையாக அமைகின்றன. ஆயினும் புலனுணர்வுகளின் மெய்ப்பாட்டைச் சந்தேகப்படும்போதும் அத்தகவல்களும் சந்தேகத்திற்கு ஆட்படுகின்றன. இன்னும் ஒருவகை நம்பிக்கைகள் நாம் நமது பெற்றோர், ஆசிரியர், பெரியவர்கள் ஆகியோரின் வழி பெறுவதாகும். இவை மெய்ப்பிக்கப்பட்ட உண்மைகளாக விளங்காமல் தலைமுறை தலைமுறையாக சமூகத்தின் கலாச்சார நம்பிக்கைகளாக வழங்கி வருகின்றன. சமூக வாழ்க்கைக்கு இவை தேவையானவையாகக் கூட இருக்கலாம். ஆயின் இவற்றின் உண்மைத்தன்மை மெய்ப்பிக்கப்படாததாகும். இதுபோன்ற விவாதங்களின் மூலம் திகார்த் ஏராளமான தெளிவற்ற விஷயங்களை முறையியல் ரீதியாக விலக்குகிறார்.

இறுதியாக, உறுதியாகச் சொல்லத் தகுந்த அளவில் எது மிஞ்சுகிறது என்ற கேள்வியை திகார்த் எழுப்புகின்றார். எல்லாவற்றையும் நான் சந்தேகத்திற்கு உள்ளாக்குகிறேன்,

அதாவது நான் சிந்திக்கிறேன் என்பது மட்டுமே சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாத ஒரே உண்மையாக அவருக்குத் தோன்றுகிறது. இந்த மையத்தைத் தனது மொத்தத் தத்துவத்திற்கும் அவர் அடிப் படையாக ஆக்குகிறார். மனிதன் சிந்திக்கிறான். மனிதன் சிந்தனைமயமானவன், சிந்தனையின் மூலமாகவோ, சிந்தனை யைச் சார்ந்தே மற்ற எல்லாமே நியாயம் பெறுகின்றன, சிந்தனையின் மூலமே தெளிவு ஈட்டப்படுகிறது. நான் சிந்திக்கிறேன், எனவே நான் இருக்கிறேன் என்பது போன்ற முடிவுகட்கு திகார்த் வந்துசேர்கிறார். இத்தகைய திகார்த்தின் முறையியலிலிருந்து இரண்டு அடிப்படையான முடிவுகள் பெறப்படுகின்றன. ஒன்று, சிந்தனை என்பது சகலவற்றிற்கும் மையமாக அமைகிறது. இரண்டாவது, நான் சிந்திக்கிறேன் என்ற வாக்கியத்தின் மூலம் சாதிக்கப்படும் தெளிவும் துல்லியமும் சுய நிரூபணமும் கொண்ட அடிப்படைகளின் மீது தத்துவம் கட்டமைக்கப்பட வேண்டும். இந்த இரண்டு கருத்துக்களும் கார்த்தீசிய அறிவுவாதத் தத்துவத்தின்அடிப்படைகளாக ஆகின்றன. புலனுணர்வுத்தகவல்களின் உண்மையை மெய்ப்பிப்பது எப்படி? அவற்றைப் புல உலகப் பொருட்களோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்க வேண்டும். அப்படி ஒப்பிடும்போதும் புலனுணர்வுகள்தாம் மீண்டும் ஆதாரமாகக் கொள்ளப் படுகின்றன. ஆக, பொருட்களோடு அவை பற்றிய தகவல்களைப் பொருத்திப் பார்க்க முடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. ஆனால் "நான் சிந்திக்கிறேன்" என்ற முடிவை எந்த ஒப்பீடும் பொருத்திப் பார்த்தலுமின்றி, அல்லது வெளி நிரூபணமுமின்றி உண்மை என்று கொள்ளமுடியும். இவ்வாறு, தனக்குத்தானே உண்மையாகத் தெரியும் ஒன்றைத்தான் அறிவின் உறுதியான அடிப்படையாகக் கொள்ளவேண்டும் என்பது திகார்த்தின் கொள்கை. புலனுணர்வுகளைவிட உறுதியான அடிப்படை கொண்டது அறிவு என்ற கருத்து இங்கு நிலைப்படுகிறது. பொருளின் இருப்பு, மனித இருப்பு, உலகின் இருப்பு ஆகியவை அறிவின் ஊடகத்தால் நியாயம் பெறுகையில், அறிவு எதனையும் சாராமல் சுய இருப்பு கொண்டதாக தெளிவான அடிப்படை உண்மையாகச் சித்தரிக்கப்படுகிறது.

நான் சிந்திக்கிறேன் என்ற தெளிவான, சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாத முரண்பாடற்ற முதல் உண்மையிலிருந்து திகார்த் படிப்படியாகப் பிற உண்மைகளை வருவிக்கிறார். நான் சிந்திக்கிறேன். ஆகவே நான் வாழ்கிறேன். என்னில் இருப்பது

அறிவுமயமான ஓர் ஆன்மா, எனக்கு வெளியே உள்ள பொருளுலகைப் படைத்தது நான் அல்ல, எனவே அவ்வுலகிற்கு ஆதாரமாகக் கடவுள் என்ற ஒருவர் இருக்க வேண்டும் என திகார்த் தனது விவாதங்களை வளர்த்தெடுக்கிறார். இவ்வாறாக சிந்தனைமயமான மனம், உலகம், இறைவன் என்ற மூன்று அடிப்படை உண்மைகளை அங்கீகரிப்பவராக திகார்த் காட்சியளிக்கிறார். இவற்றின் நான் சிந்திக்கிறேன் என்பது மிக அடிப்படையானது மூலாதாரமானது. இது எதனையும் சாராதது. எந்த வெளி ஆதாரத்தையும் வேண்டாதது. நான் சிந்திக்கிறேன் என்ற முடிவை திகார்த் சொந்தமாகச் சென்றடைகிறார். இந்த உண்மையை எடுத்துக்காட்ட திகார்த்திற்கு கடவுள் துணைகூட தேவைப்படவில்லை. மாறாக அவரது சிந்தனையின் ஒரு பகுதியான கடவுளின் இருப்பைச் சந்தேகித்தலும் இருக்க முடிகிறது. சிந்தனையில் சகலவற்றையும் அவரால் சந்தேகிக்க முடிகிறது. இங்கு திகார்த் ஒரு சமரசமற்ற அறிவுவாதி.

கடவுளின் இருப்பு திகார்த்தால் நேரடியாக வருவிக்கப்பட வில்லை. சிந்தனையின் இருப்பிற்கோ எனது இருப்பிற்கோ கூட கடவுள் அவசியப்படவில்லை. ஆயின் எனது சிந்தனை உலகம் பற்றியதாக அமைகிறது. எனது மனம் ஓர் உடலைக் கொண்டுள்ளது. இந்த உலகையும் உடலையும் திகார்த்தால் சிந்தனையிலிருந்து வருவிக்க முடியவில்லை. சிந்தனையின் பண்புகளிலிருந்து முற்ற முழுக்க வேறுபட்டவையாக உடல் மற்றும் உலகின் பண்புகள் அமைந்துள்ளன. அவற்றைச் சிந்தனையினின்று வருவிக்க முடியாத நிலையில் திகார்த் இறைவனின் உதவியை நாடுகிறார். அவற்றைப் படைத்தது இறைவன் என்று கூறுகிறார். முதல் உண்மையான நான் சிந்திக்கிறேன் என்ற கருத்துக்கு ஆதாரமாக அவருக்குக் கடவுள் தேவைப்படவில்லை, என்பது கவனிக்கத்தக்கது. இவ்வாறாக சிந்தனை, உலகம் மற்றும் உடல் என்ற இரண்டு அடிப்படை உண்மைகளை அங்கீகரிப்பவராக திகார்த் விளங்குகிறார். உலகம் மற்றும் உலகப் பொருட்களின் உச்சக்கட்ட உண்மையை விளக்கும் சிந்தனையாகக் கணிதவியலும், முரண்பாடற்ற தெளிவான சிந்தனை குறித்த உண்மைகளைக் குறிப்பதுவாகத் தத்துவமும் விளங்குகின்றன.

ஸ்பினோசா (1632-1677)

திகார்த்தைத் தொடர்ந்து ஐரோப்பிய அறிவுவாதத் தத்துவத்தின் முக்கியப் பிரதிநிதியாக விளங்குபவர் ஸ்பினோசா,

கணிதவியல், தருக்கவியல் ஆகியவற்றின் தெளிவு, முரண்பாடின்மை, சுயநிரூபணம் போன்றவற்றால் பெரிதும் கவர்ச்சிக்கப்பட்டவர். இவர்.இவரது படைப்பான "அறவியல்" (Ethics) எனும் நூல் மிகக் கறாரான கணிதவியல் வடிவத்தில் எழுதப்பட்ட நூல் என்பர். அடிப்படைக் கருதுகோள்கள், முன்நிபந்தனைகள், கோட்பாட்டின் வரையறை, அதுகுறித்த நிரூபணம், அதன் உபவிளைவுகள் என்ற விதத்தில் அவரது நூலின் ஒவ்வொரு பகுதியும் வடிவமைக்கப்பட்டிருக்கும். தருக்கவியல் ரீதியான அறிவு பூர்வமானச் சிந்தனை ஸ்பினோசாவின் தத்துவத்தில் உச்சக்கட்ட வளர்ச்சி பெறுகிறது என்று கூறலாம்.

மனித அறிவில் இருவகையான கருத்துகள் உள்ளன என்கிறார் ஸ்பினோசா. முதல்வகை : இவை புலனுணர்வுகளின் செயல்பாட்டுடன் தொடர்பு கொண்டவை. இவை புலனுணர்வு களைச் சார்ந்தவை. இவை உடல் சார்ந்தவையாகவும், மனம் சார்ந்தவையாகவும் அமையும். உண்மையில் இவ்வகைக் கருத்துகட்கு இரட்டைத் துவக்கம் உண்டு. ஒருபுறம் புற உலகமும், மறுபுறம் புலன்களும் அவ்வகைத் துவக்கங்களாகும். இவை இரண்டின் சந்திப்பில் விளையும் புலனறிவுக் கருத்துகள் இவை.இவற்றை ஒழுங்கற்ற அனுபவங்கள் என்றும் ஸ்பினோசா கூறுவார். உடனடி அனுபவங்களோடு ஞாபகத்தில் உள்ள நினைவுகள் பழக்கவழக்கங்கள் ஆகியவற்றுடன் அவை கலந்து காணப்படும். புலனறிவுக் கருத்துக்களில் தெளிவு இருக்காது. நிலைத்த பண்பும் இருக்காது. அவை தற்காலிகத் தன்மை கொண்டவை. எந்தவித முறைப்படுத்தப்பட்டஅமைப்பிற்குள்ளும் அவை அமையாது. மனிதர்களின் தினசரி வாழ்வு இவ் வட்டாரத்தில்தான் நிலவுகிறது. பெரிதும் குழம்பிப்போயிருக்கும் புலனறிவு கருத்துக்களின் தளத்தில் ஏதேனும் ஒரு தெளிவை ஏற்படுத்த, ஏதேனும் ஒருதிசை வழியை உருவாக்க நம்பிக்கைகள் உதவுகின்றன. இந்த நம்பிக்கைகள் கடவுள் சார்ந்ததாக இருக்கலாம். அல்லது தேசம் அல்லது லட்சியங்கள் சார்நத்தாகவும் இருக்கலாம். இவை மனிதர்களிடம் பரவலாக உள்ள முதல்வகைக் கருத்துக்களாகும். இரண்டாம் வகை : இவ்வகைக் கருத்துகள் புலனுணர்வுத் தொடர்பு அற்றவை. முழுக்க விலகியவை. தெளிவு, முரண்பாடின்மை போன்றவை இவ்வகைக் கருத்துக்களின் பண்புகள். கணிதவியலின் பொதுவான உண்மை இவ்வகைக் கருத்துகட்கு எடுத்துக்காட்டுகள்.

ஜான்லாக், தாமஸ் ஹோப்ஸ் போன்ற புலனுணர்வுத் தத்துவவாதிகள் புலனுணர்வுத் தகவல்களிலிருந்து சூக்குமக் கருத்துக்கள் பொதுமைப்படுத்தப்படுகின்றன என்று கூறினார்கள். எனவே அவை அனுபவஞ் சார்ந்தவையே என்று முடிவுக்கு வந்தனர். ஆயினும் திகார்த் ஸ்பினோசா போன்றோர் இதனை ஏற்கவில்லை. மனித அறிவு முழுக்க தருக்கரீதியானது என்றும் சிந்தனை மயமானதென்றும் இவர் குறிப்பிட்டார். அறிவு எவ்வகையிலும் உணர்ச்சி வசப்பட்டதல்ல. முழுக்கத் தெளிவாக விளக்கம்பெற்ற கருத்துக்களின் வாழ்வு அது. கருத்துக்கள் சந்தித்தலும் சேர்தலும் விலகுதலும் முரண்படுதலும் ஒன்று படுதலும் என்ற பல்வேறுவகைப்பட்ட செயல்பாடுகளைக் கொண்டுள்ளன. ஆனால் அவற்றின் இயக்கம் தருக்கவகைப் பட்டது. கிஞ்சித்தும் உணர்ச்சிக்கு இடம் கொடாதது அது. இந்தக் கருத்துகளில் தனிமனிதப் பதிவுகள் இருப்பதில்லை. தற்சார்புநிலை இருப்பதில்லை. கருத்துகள் சர்வாம்சப் பண்பு கொண்டன. தருக்கரீதியாகப் பரஸ்பரம் தொடர்பு கொண்டவை. ஒன்றிணைந்த அமைப்பாகத் தம்மை உருவாக்கிக் கொள்ளுபவை. இவையே அறிவு மற்றும் உண்மையின் அளவுகோல்கள் என்று ஸ்பினோசாவால் கொள்ளப்படுகின்றன. அறிவுபூர்வமான மனித இனம் முழுக்கத் தருக்கவகைப்பட்ட இயக்கம் கொண்டது என்ற கருத்து இந்நாட்களில் ஜெர்மானியத் தத்துவவாதி ஹெகலால் பெரிதும் வளர்க்கப்பட்டது.

திகார்த், ஸ்பினோசா ஆகியோரின் அறிவுவாதம் புலன்சாராதது, அனுபவஞ் சாராதது. அனுபூதத் தன்மை கொண்டது. ஸ்பினோசாவின் அறிவுத்தத்துவம் உள்ளுணர்வு (Intuition) என்ற ஒன்றைப் பற்றியும் சிலாகித்துப்பேசுகிறது. மத்தியகால கிறித்துவ மறைஞானிகளால் (Mystics) பாராட்டப் பெற்ற சமயஞ்சார்ந்த உள்ளுணர்வு என்ற கருத்தாக்கம் ஸ்பினோசாவின் தத்துவத்தில் புதுவடிவம் பெறுகிறது. உள்ளுணர்வு ஸ்பினோசாவால் அறிவுமயப்படுத்தப்படுகிறது. அது அறிவுவாதத் தத்துவத்தின் கருத்தாக்கமாக உருமாற்றப் படுகிறது. உள்ளுணர்வின் மூலமாக சாராம்சம் அறியப்படுகிறது. ஆகப் பொதுவான கருத்தாக்கங்களை இது தருகிறது. இவ்வகைக் கருத்துக்களை நிறைந்த கருத்துகள் (Adequate Ideas) என்று ஸ்பினோசா குறிப்பிடுகின்றார். இவை தெளிவானவை. சுய இருப்புக் கொண்டவை. அதிகப்பட்ச மெய்மை கொண்டவை. உலகின் சாராம்சம்பற்றியவை, உள்ளுணர்வின் மூலம் நிறை

கருத்துக்களை எட்டும் மனிதன் உலகின் சர்வாம்ச முழுமையை உணர்கிறான். சகலமும் சகலவற்றுடனும் உறவு கொண்டவை, தன்னந்தனியானது என்று எதுவும் இல்லை என்பவற்றை உணர்கிறான். புலனறிவு இத்தகைய முழுமையை உணர முடியாதது. ஏனெனில் அது முழுமம்யை உணர்வதில்லை. புலனறிவு வகைகள் அனைத்திற்கும் இது பொருந்தும். இவ்வாறாக ஸ்பினோசாவின் அறிவுவாதம் அவரது முழுமைவாதத்தோடு உறவு கொண்டதாக அமைகிறது.

ஸ்பினோசா உண்மையின் உள்ளார்ந்த பண்பு என்ற கருத்தாக்கத்தைப் பயன்படுத்துகிறார். இதன்படி உலகின் உள்ளமைப்பு அறிவுபூர்வமானது. அறிவுபூர்வமான இருப்பு பொருளின் உள்ளமைந்த பண்பாக இருக்கிறது. எனவே அறிவு என்பது மனத்தின் பண்பாக மட்டுமின்றி உலகின் ஒழுங்கு என்ற பொருளின் பண்பாகவும் அமைகிறது. உலகின் ஒழுங்கு என்ற பொருளில் அது உலகின் முழுமையையும் சிந்தனையின் ஒழுங்கு என்ற பொருளில் அறிவின் முழுமையையும் குறிக்கிறது. இந்த இரண்டு ஒழுங்குகளும் பரஸ்பரம் ஒத்த தன்மையுடையவை என்றும் ஸ்பினோசா குறிப்பிடுகிறார். இதுவே சிந்தனைக்கும் உலகுக்கும் இடையில் இணைப்பையும் முழுமையையும் வழங்குகிறது. இவற்றைத் துலக்கமாக உள்ளுணர்வின் மூலம் உணர்கிறோம். நிறை கருத்துகள் என்பவை இம்முழுமையைத் துலக்கமாக வெளிப்படுத்துபவை.

ஸ்பினோசாவின் தத்துவத்தில் அறிவும் உலகின் இருப்பும் (ஒழுங்கும்) ஒருநிலையில் சமப்படுத்தப்படுகின்றன. உலகு அறிவுமயமானது என்றும். அறிவு உலக ஒழுங்கு போன்ற தென்றும் கூறும்போது அவை ஒன்றையொன்று நெருங்கி வருகின்றன. ஸ்பினோசாவின் முழுமைவாதத் தத்துவத்தின் பண்பு இது. பின்னால் இதே தத்துவ நிலைப்பாடுகளை ஹெகல் வளர்த்தெடுப்பார். அவரது மிகப் பிரபலமான வரிகளான "எதார்த்தம் அறிவுபூர்வமானது, அறிவு எதார்த்தப்பூர்வமானது" (Real is Rational and Rational is Real) என்ற வரிகளை இங்கு நினைவூட்டுவோம்.

❖

⑤ பயன் வழிக் கொள்கை

அறிமுகம்

பயன்வழிக்கொள்கை (Pragmatism) என்ற சிந்தனை 19ம் நூற்றாண்டின் இறுதியில், 20ம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில் அமெரிக்க ஐக்கிய நாடுகளில் உருவாகி வளர்ந்தது. அமெரிக்காவில் தோன்றிய ஒரே தத்துவம் பயன்வழிக் கொள்கை என்று கூறுவர். அமெரிக்க வெகுசன மனோபாவத்தையும் அமெரிக்க அரசாங்கத்தின் நோக்கங்களையும் ஒருசேரக் குறித்து நிற்கும் தத்துவம் என்றும் இதனைக் கருதுவர்.

'Pragma' என்ற கிரேக்கச் சொல் நடைமுறை, நடவடிக்கை, நடத்தை, செயல்பாடு, பயன், விளைவு, காரியம் என்பது போன்ற அர்த்தங்களைக் கொண்டது. நடைமுறை ரீதியான பயன்களை இந்தத் தத்துவம் முன்னிலைப்படுத்துகிறது. ஒரு கருத்தின் அல்லது மனித சிந்தனையின் உண்மைத் தன்மை என்பது அதன் நடைமுறை ரீதியான விளைவுகளைச் சார்ந்தது என்று பயன்வழிக் கொள்கை கூறுகிறது.

பயன்வழிக் கொள்கையின் மூலவர்களாகவும் முதல்வர்களாகவும் சி.எஸ்.பீர்ஸ், வில்லியம் ஜேம்ஸ், ஜான்டூவி ஆகிய மூன்று அமெரிக்கச் சிந்தனையாளர்கள் அமைகிறார்கள். இன்றுவரை இவர்களைத் தொடரும் அறிஞர்களும் உண்டு. உலகத் தத்துவ வரலாற்றில் பயன்வழிக் கொள்கைக்கு முன்னோடிகளும் உண்டு.

முன்னோடிகள்

தத்துவம் என்பதே உண்மையைத் தேடுவது என்பது பிரபலமாகச் சொல்லப்படும் கருத்து. ஆயின் வரலாற்றில் பல தத்துவப் போக்குகள் உலகைக் கடந்த ஒரு தளத்தில் உண்மையைத் தேட முயன்றிருக்கின்றன. மனிதச் சார்பற்ற ஒன்றாக, தற்சார்பு இல்லாத ஒன்றாக, மனிதருக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில் அவை

உண்மையைக் காண முயன்றிருக்கின்றன. இருப்பினும், உண்மை மனிதனை நெருங்கிய நிலையில் இருக்க வேண்டும் என்ற குரலும் தத்துவ வரலாற்றில் உண்டு, மனிதத் தேவைகள், வாழ்க்கைப் பயன் ஆகியவற்றோடு தொடர்பு கொண்டதாக உண்மை விளங்க வேண்டும் என்றும் பல தத்துவ அறிஞர்கள் கூறி வந்திருக்கின்றனர்.

பண்டைய கிரேக்கத்தில் புரொட்டகோரஸ் என்ற அறிஞர், "மனிதனே சகலவற்றிற்கும் பொது அளவுகோல்" என்று கூறினார். இவரும் இவரை ஒத்த தத்துவ அறிஞர்களும் வானியல், பிரபஞ்சவியல் ஆகியவை குறித்த தத்துவத் தேடல்களை மனிதன் குறித்தவையாக உருமாற்றினர். சோபிஸ்டுகள் என்று இவர்கள் அழைக்கப்பட்டனர். மனிதப் பிரச்சினைகளை விளக்கத் தெரிந்த வகையில் தத்துவம் அமைந்திருக்கவேண்டும் என இவர்கள் கருதினர். அபிப்பிராயம் என்பது வேறு, அறிவு என்பது வேறு என்று கூறிவந்த தத்துவவாதிகளை நோக்கி அபிப்பிராயமும் அறிவும் மனிதப் பிரச்சினைகளுக்குப் பதில் கூறுவதை வைத்தே முடிவு செய்யப்படவேண்டும் என சோபிஸ்டுகள் கூறினர். கிரேக்கத் தத்துவ அறிஞரான எபிகியூர் மனித நலன்களைத் தத்துவத் தேடல்களின் மையப் பிரச்சினையாக்கினார். இன்பமாக வாழுதல் என்பது மனித இயல்பு, துன்பத்தை விலக்குதல் என்பது அதன் இன்னொரு பக்கம். எனவே அதிக எண்ணிக்கையிலான மக்களுக்கு இன்பத்தைத் தரவல்ல, துன்பத்தைக் குறைக்கவல்ல சிந்தனை எதுவோ அதுவே அதிக உண்மைத்தன்மை கொண்டது என்று எபிகியூரியர்கள் கூறினார்கள். எனவே நாம் விழையும் விளைவுகளைச் சாதிக்கத் தகுந்த வழிமுறைகளைத் தேர்வு செய்யும் திறமையை நம்மில் வளர்த்துக் கொள்ள வேண்டும் என்றுஅவர்கள் கூறினார்கள். எபிகியூரியர்கள் இயற்கை, மனித இயல்பு, சமூகச் சூழல்கள் சார்ந்த விளக்கங்களை வழங்கினர். எந்தவித தெய்வ சக்தி மற்றும் இயற்கையிறந்த காரணி களையும் அவர்கள் ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை.

புதியகால ஐரோப்பியத் தத்துவத்தில் பிரான்சிஸ் பேக்கன் மிகத் தீவிரமாக உலகியல் சார்ந்த அறிவை வற்புறுத்தினார். சமய அறிவைச் சூத்திரவாதமென்றும் அது போலி அறிவு என்றும் கூறினார். இயற்கையின் ரகசியங்களைஅறிந்து இயற்கைப் பொருட்களை மனிதத் தேவைகளுக்கேற்பப் பயன்படுத்த உதவும் அறிவே உண்மையான அறிவு என்றார். பேக்கனின் இந்தக் கருத்தை அடியொற்றியே ஐரோப்பிய விஞ்ஞானங்கள் வேலை

செய்தன. விஞ்ஞான விதிகள் என்பவை கூடபெரும்பாலான விஞ்ஞானிகளால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட மரபுகளே, அவற்றால் பயன் இருப்பதால் அவற்றை நாம் உண்மை என ஏற்றுக் கொள்கிறோம் என்ற ஒரு வாதமும் உண்டு. அதாவது, உண்மையின் அளவுகோல் ஒரு கருத்தின் பயனே என்ற முடிவு இங்கு கிடைக்கிறது. விஞ்ஞான வாதத் தத்துவமான நேர்க்காட்சி வாதமும் (Positivism) அறிவு நேர்மறையான பயன்களைக் கொண்டிருக்க வேண்டும் என்பதை வலியுறுத்தும்.

மேற்குறித்த சிந்தனைப்போக்குகள் பயன்வழிக் கொள்கையின் முன்னோடிகளும் சகபாடிகளும் ஆகும். இனி அமெரிக்கப் பயன்வழிக் கொள்கையின் முதலாசிரியர்கள் கூறும் கருத்துக்களைக் காண்போம்.

சி.எஸ்.பிர்ஸ் (1839-1914)

ஐரோப்பிய தத்துவ மரபு தனது வரலாற்றில் பெரும்பாலான வேளைகளில் மனிதனை உள்முகச் சிந்தனை கொண்டவனாக அல்லது தருக்கரீதியான சிந்தனை கொண்டவனாகத்தான் பார்த்து வந்திருக்கிறது. ஆயின் பயன்வழிக் கொள்கை மூலம் அது ஐரோப்பிய மனிதன், குறிப்பாக நவீன ஐரோப்பிய மனிதன் என்ன செய்து கொண்டிருக்கிறானோ அதனை ஓரளவு உண்மையாகச் சித்தரிக்க முயன்றுள்ளது. பயன்பாடு நோக்கிய நடவடிக்கைகள் நவீன மனிதனின் இயல்பாக உள்ளது. இன்றைய மனிதனின் நடவடிக்கைகள் பெருமளவில் தற்சார்பு கொண்டவை. ஒவ்வொரு மனிதனும் தனி மனிதனாகத்தான் சமூகத்தில் உலவுகிறான். அவனுக்கு அதிக ஆதாயம் தரும் செயல்களே அவனது சிந்தனைக்கு ஆதாரமாக அமைந்துள்ளன; அவையே அவனைச் சிந்திக்கத் தூண்டுகின்றன. இன்றைய மனிதனுக்கு ஆக மொத்தமான உண்மையைப் பற்றி அக்கறை கிடையாது. உடனடிப் பயன்களைத் தராத செயல்பாடுகளில் அவன் ஈடுபாடு காட்டுவது கிடையாது. இத்தகைய சூழல்களை வெற்றிகரமாகச் சித்தரிக்கும் தத்துவமே பயன்வழிக் கொள்கையாகும்.

19-ஆம் நூற்றாண்டின் முதல் பாதிவரை ஐரோப்பாவில் அறிவு வாதச் சிந்தனைக்கு மவுசு இருந்தது. ஆயின் சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் அறிவுவாதம் நெருக்கடிக்கு உள்ளானது. அறிவுவாதத்தின் வீழ்ச்சி துவங்கியது. இதனையடுத்து தத்துவத்தின் பார்வை வேறு வேறு திசைகளை நோக்கிப் பாயத் தொடங்கியது. பயன்வழிக் கொள்கை இத்தகைய புது முயற்சிகளில் ஒன்று.

அமெரிக்கப் பயன்வழிக் கொள்கையின் மூலவரான சி.எஸ்.பீர்ஸ் சிறந்த உளவியல் அறிஞராகவும் உயிரியலில் ஆர்வம் கொண்டவராகவும் இருந்தார். இவரது தத்துவத் தேடலில் அவற்றின் செல்வாக்கைத் தெளிவாகக் காணமுடியும். உயிரியல் அறிஞரான டார்வினின் உயிர்களின் வாழ்க்கைப் போராட்டம், இயற்கைத் தேர்வு ஆகிய கருத்தாக்கங்களால் பீர்ஸ் கவர்ச்சிக்கப் பட்டார். வெற்றிகரமான விளைவுகளைத் தரும் திசையில் உயிர்களின் பரிணாமம் நிகழுகிறது என்று டார்வின் தெரிவிப்பார். ஜீவராசிகளின் உடல் அமைப்பும் நரம்பு மண்டலமும் தம்மை இதமாகத் தக்கவைத்துக் கொள்ளும் அடிப்படையைக் கொண்டவை என்பது டார்வினின் கணிப்பு. இதே போன்ற உடலமைப்பும் மன அமைப்பும் கொண்டவன்தான் மனிதனும் என்கிறார் சி.எஸ்.பீர்ஸ்.

உடல்ரீதியாகவும் உளவியல்ரீதியாகவும் மனிதன் அமைதியை நாடுகிறான். அது அவனது உயிர்த் தேவை. அவனைச் சஞ்சலப்படுத்தும், சங்கடப்படுத்தும் குழப்பமான சூழ்நிலைகளை அவன் விரும்புவதில்லை.அவற்றை அவன் தவிர்க்க மிக இயல்பாகவே விரும்புகிறான். அத்தகைய குழப்பமான, சங்கடப்படுத்தும், சஞ்சலப்படுத்தும் சூழல்களை எதிர்கொள்ளும் போதுஅவற்றிலிருந்து மீண்டு எப்படித் தனக்குப் பிடித்தமான சமநிலையை எட்டுவது எனச் சிந்திக்கத் தொடங்குகிறான். சமநிலையை மீட்டுருவாக்கம் செய்வதற்கான முக்கிய வழியே சிந்தனை என்பது. சிந்தனை அல்லது அறிதலின் நோக்கம் நிம்மதியைத் தேடுவதாகும். குழப்பமற்ற, தெளிவான, சஞ்சலமற்ற, சந்தேகமற்ற நிலையைஅடைவதற்கான உபகரணமே சிந்தனை ஆகும்.

சார்லஸ் பீர்ஸ் 'நம்பிக்கை' எனும் கருத்தாக்கம் பற்றி ஏராளமாகப் பேசினார். சஞ்சலமான மனநிலை என்பது நம்பிக்கையற்ற நிலை, மனம் சமநிலையை எட்டுவது என்பது நிலைத்த நம்பிக்கைகளை எட்டுவதாகும். சூழல்களால் சமநிலை இழந்த மனம், நம்பிக்கை அற்ற நிலைப்பாட்டிலிருந்து நம்பிக்கைக்கு உகந்த உறுதியான தளத்தை நோக்கி நகரத் துடியாய்த் துடிக்கிறது. அத்தகைய நகர்வின் உபகரணிகளே சிந்தனை என்பதும் அறிவு என்பதும்.

பீர்ஸின் தத்துவத்தில் அமைதியை நாடும் மனமும் அறிவைத் தேடும் சிந்தனையும் ஒன்றே. இன்னும் சரியாகச் சொல்லுவ தானால், ஐரோப்பிய கருத்து முதல்வாதச் சிந்தனை மரபில்

பிரபலமாக விளங்கிய அறிவை நாடும் சிந்தனை எனும் கருத்து அமைதியை நாடும் மனத்தால் இடப்பெயர்ச்சி செய்யப்படுகிறது. முந்தியது பிந்தியதற்கு ஆட்பட்ட ஒன்றாக ஆக்கப்படுகிறது. உளவியல் வெல்லுகிறது. அமைதி என்பது ஓர் உளவியல் தேவை. புறஉலகம் உண்மை என்ற கருத்து மேற்குறித்த சஞ்சலமற்ற மனதிற்குத் தேவையான ஒரு நம்பிக்கையாகும். இறைவன் இருக்கிறான், அவன் பார்த்துக் கொள்ளுவான், என்ற நம்பிக்கை அதே போல அமைதியை நாடும் மனதின் தேவை. பீர்ஸைப் பொருத்தமட்டில் இரண்டுமே அவற்றின் உண்மை, பொய்த்தன்மைகளால் அல்ல, அவற்றின் அமைதியைத் தரும் பயன்பாட்டால் உண்மை எனக் கொள்ளப்படுகின்றன.

உண்மைத்தன்மை என்பது ஒரு கருத்தின் அல்லது சிந்தனையின் உள்ளீடான பண்பு அல்ல. சம்பவங்களால் அதன் உண்மைத்தன்மை சம்பாதிக்கப்படுகிறது. சம்பவங்களின் போது அதுநிகழ்கிறது. நிகழ்வுகளின் மூலம் உண்மை சம்பவிக்கிறது. உண்மைக் கருத்துக்கள், பொய்க் கருத்துக்கள் என்று எவையும் கிடையாது. இவையெல்லாம் கருத்துக்கள், இவை யதார்த்தத்தோடு பொருந்துகின்றனவா என்று சோதிக்க வேண்டும் என்ற இரட்டை நிலை கிடையாது. கருத்து, யதார்த்தம் என்ற இரட்டை நிலை கிடையாது. மாறாக, கருத்துக்கள் உருவாக்கப்படுவதும் சோதிக்கப்படுவதும் நடைமுறைகளால்தான். நடைமுறை விளைவுகளில்தான் கருத்துக்கள் நிலவுகின்றன.

உண்மையான சிந்தனை என்பது செயல்பாட்டிற்கான ஒரு பயனுள்ள கருவி நம் கைவசம் உள்ளது என்று பொருளாகும். "அது பயனுள்ளது, ஏனெனில் அது உண்மை" என்பதுவும், "அது உண்மை, ஏனெனில் அது பயனுள்ளது என்பதும் ஒரே பொருள் கொண்ட இரண்டு வாக்கியங்கள். "அது உண்மை" என்பது செயல்பாட்டின் மூலம் நமக்குக் கிடைக்கும் முடிவு. "அது பயனுள்ளது" என்பதே அதன் பொருள். உண்மை, பயன் என்பவை ஒரே விஷயத்தைக் குறிக்கும் இரண்டு சொற்கள்.

உண்மை பயன்பாட்டு விளைவாக இல்லாமல் வெறும் கருத்தாக இருக்கும் வரை அதற்குப் பயன்பாடு கிடையாது. எனின் அதனை 'உண்மை' என்று கூறுவது கூட சரியல்ல. அது மனதில் தோன்றிய ஒரு கருதுகோள், அவ்வளவே. வாழ்வோடு அதற்கு நடைமுறை உறவு கிடையாது. அது செயல்பாட்டு வாய்ப்பு குறித்த, பயன் எதிர்பார்ப்பு குறித்த ஒரு கருதுகோள். அது செயல்பட்ட பின்னரே, பயன் தந்த பிறகே உண்மையாகிறது.

சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் தத்துவத்தில் ‘உண்மை’ என்ற கருத்தாக்கம் ‘பொருண்மை’ (meaning -அர்த்தம்) என்ற கருத்தாக்கத்தால் இடமாற்றம் செய்யப்பட்டது. ஒரு கருத்தின் உண்மைத் தன்மையைப் பற்றிப் பேசுவதைவிட அதன் பொருண்மை, அர்த்தம், முக்கியத்துவம், அது குறித்து நிற்கும் பொருள் ஆகியவற்றைப் பற்றிப் பேசுவதே சரியானது என்ற முடிவிற்குத் தத்துவவாதிகள் வந்து சேர்ந்தனர். இந்த மாற்றம் பயன் வழிக் கொள்கையிலும் நிகழ்ந்தது. பயன்பாடே கருத்தின் பொருண்மை, பயன்பாடே கருத்து நோக்கி நிற்கும் பொருள், உண்மையின் அர்த்தம் அதன் பயன்பாடே என்ற முடிவுகளுக்கு பயன் வழிக் கொள்கையினரும் வந்துசேர்த்தனர்.

வில்லியம்ஜேம்ஸ் (1842-1910)

சி.எஸ். பீர்ஸின் பயன்வழிக் கொள்கையை ஆழமாகவும் அகலமாகவும் வளர்த்தவர் வில்லியம் ஜேம்ஸ். தனிமனித உளவியலில் வில்லியம் ஜேம்ஸ் அதிக ஆர்வம் காட்டினார். சமய வரலாறு, சமய அனுபவங்கள், மறைஞான (Mystic) அனுபவங்கள் ஆகியவற்றில் ஜேம்ஸ் பிரத்தியேக ஆய்வுகள் செய்தவர். ஜேம்ஸின் தத்துவம் ஒரு புறம் தனிமனித உளவியலையும் இன்னொரு புறம் புற உலகில் மனிதனின் வெற்றிகளையும் ஒரு சேரத் தொட்டு நின்றது. அமெரிக்கப் பயன்வழிக் கொள்கையின் செல்வாக்கிற்கு மேற்குறித்த அதன் பரப்பு முக்கியக் காரணமாகும்.

பயன்வழிக் கொள்கையின் தனிமனித மையத்தை வில்லியம் ஜேம்ஸ் வலிமைப்படுத்தினார். அவரது கருத்துப்படி, தத்துவம் என்பதே தனிமனிதனின் அந்தரங்கத் தேவைகளின் வெளிப்பாடு. அந்த அந்தரங்கத் தேவைகள் எவ்வாறு நிறைவேற்றிக் கொள்ளப்படுகின்றன என்பது குறித்தது தத்துவம். அது உலகைப் பற்றியதல்ல; உலகின் உண்மைத் தன்மை பற்றியதல்ல. தனிமனிதன் அந்த உலகை எவ்வாறு எதிர்கொள்ளுகிறான் என்பது குறித்தது. வாழ்க்கை குறித்து மனிதன் அறிவு பூர்வமான கருத்துக்களை உருவாக்கிக் கொள்ளுகிறான் என்பதெல்லாம் கிடையாது. குழந்தைப் பருவம் தொட்டு வாழ்க்கை குறித்த நடைமுறைப் பயன்பாட்டு ரீதியான கருத்துக்கள் மனிதனின் மனதில் தோன்றத் துவங்குகின்றன. அந்தப் பருவத்தின் அனுபவங்களின் அடிப்படையிலானவை அவை. அவை தெளிவானவையாக இருக்க வேண்டும் என்ற அவசியம் கிடையாது. ஆனால் வேறு எந்த வெளிக் கருத்துக்களையும் விட,

தெளிவற்ற ஆரம்பகால மன அனுபவம் சார்ந்த உணர்வுகளின் மீதே மனிதனின் தத்துவ நிலைப்பாடுகள் கட்டி எழுப்பப் படுகின்றன.

இப்படிச் சொல்லுவதனால் ஒவ்வொரு மனினும் தனது தத்துவ நிலைப்பாடுகளைத் தன்னந்தனியாக, சொந்தமாக மட்டுமே உருவாக்கிக் கொள்கிறான் என்று பொருளாகி விடாது. தாய், தந்தை, குடும்பம், ஆசிரியர், இன்னும் பலரின் கருத்துக்களை நாம் ஏற்றுக்கொள்வோமாக இருக்கலாம். ஆயின் அவற்றை நாம் நமது சொந்த அனுபவம் சார்ந்தே நம்முடையவையாக்கிக் கொள்கிறோம். பிறர் கருத்தை நாம் கையகப்படுத்திக் கொள்வதில் நமது சொந்த அனுபவமே பிரதான பாத்திரம் வகிக்கிறது.

மனிதனின் குழந்தைப் பருவ உணர்ச்சிகள் குழப்பமானவை. படிப்படியாக நடைமுறை வாழ்வைச் சந்திக்கும்போது, அந்த அனுபவங்களின் மூலம் அவை ஒருமுகப்படுத்தப்படுகின்றன. அவை நம்பிக்கையாகி மனதில் இறுகுகின்றன. நடைமுறை அனுபவம் என்று இங்கு வில்லியம் ஜேம்ஸ் குறிப்பிடுவது அதிக அளவில் உளவியல் சார்ந்தது. உளவியல்ரீதியாக, அந்தரங்கத்தில் நமக்குப் பயன் விளைவிக்கும் அனுபவங்களே நமது உலக நோக்கை நிலைப்படுத்துவதில் தீர்மானகரமான பாத்திரம் வகிக்கின்றன.

இதுபோன்ற மன அனுபவங்களை உருவாக்குவதில் சூழல்கள் முக்கியமானவை என்ற கருத்தை ஜேம்ஸ் ஏற்றுக் கொள்ள மாட்டார். சூழல்களைவிட, சூழல்களை நாம் எவ்வாறு எதிர் கொள்ளுகிறோம் என்பதிலிருந்தே ஒவ்வொருவரின் தத்துவச் சார்பு உருவாகிறது. ஒரே கல்லிலிருந்து பல ஓவியர்கள் தத்தமது நோக்கங்கள், கற்பனைகளுக்கு ஏற்ப வெவ்வேறு சிலைகளைச் செதுக்கமுடிவது போல மனிதர்கள் தமதுஅனுபவம் சார்ந்து வாழ்க்கைச் சூழல்களிலிருந்து தத்தமக்கு உகந்த வாழ்க்கைப் பார்வையைக் கல்லி எடுக்கின்றனர். இத்தகைய தேர்வு உளவியல் ரீதியானது மட்டுமல்ல, உடலியல் சார்ந்ததும் கூட. வில்லியம் ஜேம்ஸ் உயிரினங்களின் நடத்தை (Behaviour)யைப் பற்றியும் ஆராய்ச்சி செய்தார். நடைமுறை ரீதியாக விலங்குகள், பறவைகள் எவ்வாறு குறிப்பிட்ட ஒரு விதமான நடவடிக்கைகளை உருவாக்கிக் கொள்ளுகின்றன என்பதனை அவர் சுட்டிக் காட்டினார். மனிதனும் கூட இப்படித்தான் தனது நடத்தை முறைகளை உண்டாக்கிக் கொள்கிறான் என்றார்.

இவ்வாறாக, குறிப்பிட்ட ஒரு தத்துவத்தை நாம் ஏற்கிறோம் என்பது கடைசி கடைசியாக நம் மனோபாவம் சம்பந்தப்பட்டது என்பது வில்லியம் ஜேம்ஸின் கருத்து. இங்கு தீர்மானகரமான பாத்திரம் வகிப்பது மனிதர்களின் உடலியல்- உளவியல் இயல்பு ஆகும். உடலியலும் உளவியலும் இங்கு வேறு வேறாகாமல் ஒரு தொடர் அமைப்பாகச் செயல்படுகின்றன. தத்துவ வரலாறு என்பது உள இயல்புகளுக்கிடையிலான போராட்டம்; பல்வேறு மன இயல்புகளின் வெளிப்பாடு. ஒவ்வொரு தத்துவவாதியும் கடைசி கடைசியாக தனது சொந்த மன இயல்பை, உள உணர்ச்சிகளையே நம்புகிறான். சொந்த மனத்திலேயே அவன் நங்கூரம் பாய்ச்சியிருக்கிறான். அவன் அவனது மன இயல்பிற்கு உகந்த உலகைத் தேடுகிறான். அவனது இயல்பிற்குப் பொருந்தா உலகை மறுத்து பொருந்தும் உலகைத் தேடிக் கட்டமைக்க விழைகிறான்.

மனிதன் செயல்பாடு கொண்டவன். அவன் சும்மா இருப்பதில்லை. புற உலகிலும் தன்னிலும் அவன் எப்போதும் செயல்பட்டுக்கொண்டே இருக்கிறான். தன் வாழ்விற்காக அவன் எப்போதும் புறச் சூழல்களோடு பொருந்தி செயல்பட்டுக் கொண்டே இருக்கிறான். உலகில் அவன் வாழ்வதற்காக எத்தனையோ கருவிகளைப் பயன்படுத்துகிறான். அறிவு என்பது அவனது முதல் கருவி; சொந்தக் கருவி. இன்னும் விரிவாக, மனம் என்பதே ஒரு கருவி அல்லது கருவிகளின் பாதுகாப்பறை. வாழ்க்கை குறித்த, வாழ்க்கையில் வெற்றி பெறுவதற்கான நுட்பமான பல கருவிகள் அனுபவத்தால் ஈட்டப்பட்டு அந்த அறைக்குள் கவனமாகப் பாதுகாக்கப்படுகின்றன.

மனம் ஒரு போராளி என்று கூட ஜேம்ஸ் குறிப்பிடுவார். தனக்குச் சாதகமானவற்றையும் பாதகமானவற்றையும் மனம் நுட்பமாக வகைப்படுத்தி வைத்துக் கொள்ளுகிறது. இது அதன் முதல் பணி எனலாம். நடைமுறை ரீதியாகத் தனக்குப் பயன் விளைவிப்பவை எவை, உதவாதவை எவை என்பதனை அது பிரித்து அறிகிறது. உலகை அறிதலும் சமூகத்தை அறிதலும் தன்னை அறிதலும் கூட இந்த நோக்கத்திற்காகவே. இத்தகைய தெரிவிலும் தேர்விலுமே பிரக்ஞை (Consciousness) என்பது தோன்றுகிறது. பிரக்ஞை என்பது தேர்வு செய்யும் தன்னுணர்வு. தன்னுணர்வுடன் தேர்வில் ஈடுபடும் மனம்.

அறிவைவிட நம்பிக்கை மனித நடத்தைகளில் அதிக இடம் வகிக்கிறது என்பதைப் பயன் வழிக் கொள்கையாளர்கள்

அனைவருமே வலியுறுத்துகின்றனர். நம்பிக்கையின் கூறு பயன். அறிவைத்தான் நாம் நம்பவேண்டுமென்பதில்லை. அது போதுமான அளவு நமக்குப் பயன் விளைவிக்காமல் போகும் போது, எது நமக்குப் பயன் விளைவிக்கிறதோ அதனை நாம் நம்புகிறோம். இதுதான் மனித இயல்பு. சொந்த அனுபவங்களின் தேர்வில், நமது சொந்தப் பொறுப்பில் (சொந்த ஜாமீனில்) எதனையும் நாம் நம்பலாம். நம்புகிறோம்.

நம்பிக்கைக்குத்தான் செயல்பாட்டுத்தன்மை உண்டு. அது நம்மை நமது நோக்கங்கள் நிறைவேறுவதை நோக்கி இட்டுச் செல்லுகிறது. நம்பிக்கை செயல்பாட்டால், பயன்பாட்டால் அளக்கப்படுகிறது. எடை பார்க்கப்படுகிறது. கடவுள் இருக்கிறாரா இல்லையா என்பது முக்கியமல்ல. ஆனால் அந்த நம்பிக்கை மன நிம்மதியைத் தருகிறதா இல்லையா என்பதே இவ்வகைத் தத்துவத்தில் முக்கியப்படுகிறது.

ஜான்டூவி (1859-1952)

அனுபவம் என்ற கருத்தாக்கம் இவரது சிந்தனையில் மையமான இடத்தை வகிக்கிறது. புறஉலகு, சூழல்கள், செயல்பாடு என்பது போன்ற விஷயங்களெல்லாம் கூட இக்கருத்தாக்கத்தில் கரைக்கப்படுகின்றன. மனிதனும் புறஉலகும் செயல்பாடும் சந்திக்கும் கண்ணியாக அனுபவம் இவரது தத்துவத்தில் சித்தரிக்கப்படுகிறது. அனுபவம் பெறுதல் என்பது வாழுதல் என்பதற்குச் சமம். எங்கே அனுபவம் உள்ளதோ அங்கே வாழ்க்கை உள்ளது; வாழும் உயிர் உள்ளது.

அனுபவம் என்பதை முந்தையத் தத்துவங்கள் உள அனுபவம், உலக அனுபவம் என்று பிரித்துக் காட்டினர். ஒன்று அக உலகம் சார்ந்ததென்றும் மற்றது புறஉலகம் சார்ந்ததென்றும் பகுத்துக்காட்டினர். அகம் சார்ந்தது, புறம் சார்ந்தது என்று கூறுபோட்டுக் காட்டுவதெல்லாம் அனுபவத்தை அறிவால் (சிந்தனையால்) கூறுபோட்டுக் காட்டுவதாகும். வெளி அளவுகோல்களால் அனுபவத்தை விளக்குவதாகும். அனுபவத்தை அறிவின் பயில்பொருளாக மாற்றுவதாகும். அதாவது, அனுபவத்தை அறிவிற்கு வழங்குவதாகும். இது அறிவு வாதத் தத்துவநிலை. ஜான் டூவி இதனை ஏற்பதில்லை.

மனிதரில் அனுபவம் அறிவைவிட அதிக அடிப்படையான இடத்தை வகிக்கிறது. மனிதரில் மட்டுமல்ல, எல்லா உயிரினங்களிலும் அனுபவம் அடிப்படையானது. முதன்மை

யானது. அது அறிவிற்கு முந்தியது; அறிவை விட அடர்த்தியானது. எனவே அனுபவம் என்பதை ஓர் அறிவுப் பிரச்சினையாக ஆக்குவதை, அனுபவத்தை அறிவின் ஆய்வுப் பொருளாக்குவதை, ஜான் டூவி மறுதலிக்கிறார். அனுபவத்தை அறிவிற்கு ஆட்படுத்துவதையும் அகம்/புறம் என இருமைப்படுத்துவதையும் விட்டொழிக்க வேண்டும் என்கிறார். அனுபவம் என்பது வாழும் உயிர்கள், குறிப்பாக மனிதர்கள் பௌதீக, கலாச்சார மற்றும் சமூகச் சூழல்களுடன் செயல்பாட்டு உறவு கொள்ளுதல் என்று அவர் வரையறுக்கிறார்.

அனுபவத்தின் மூலம் சூழலுக்கேற்ப நாம் நம்மைத் தகவமைத்துக் கொள்ளுகிறோம் என்று ஒரு கருத்து நீண்ட காலமாகவே நிலவி வருகிறது.

ஆயின் தகவமைத்தல் என்ற கருத்தாக்கத்தில் மனிதனை விட சூழல்கள் காத்திரமான இடம் வகிக்கின்றன. தகவமைதல் எனும் கருத்தாக்கத்தால் மனிதன் செயல்பாடற்றவனாக மாற்றப் படுகிறான் என்று டூவி கருதுகிறார். உண்மையில், அனுபவத்தில் தகவமைதலைவிட மனிதன் அதிகச் செயல்பாடு கொண்டவனாக விளங்குகிறான். பொதுவாக, நமக்குத் தரப்பட்டுள்ள இந்த உலகுடன் நாம் திருப்தியடைவதில்லை. எல்லா வகைகளிலும் இந்த உலகு நமக்குத் தக்கதாக அமைவதில்லை. சூழல்கள் என்பவை வெறும் துவக்கமே. துவக்கநிலை வாழ்க்கைச் சூழலை நாம் மாற்றியமைக்க விரும்புகிறோம். எனவே நமது அனுபவமும் செயல்பாடும் நம்மை இருக்கும் உலகுக்கேற்பத் தகவமைத்தலோடு முடிந்துவிடாது. பெருமளவில் அவை எதிர்காலம் நோக்கியவை. நமது நோக்கங்களும் செயல்பாடுகளும் எதிர்காலம், மற்றும் இருப்பதைப் புனரமைத்தல் ஆகியவை நோக்கியவை. இதற்குச் சாதக், பாதக அம்சங்களை நாம் கணக்கிலெடுக்கிறோம். செயல்படத் துவங்குகிறோம்.

இவ்வகையில் நம்பிக்கை/பயம் ஆகிய இரண்டும் வாழ்வின் அடிப்படை உணர்வுகள் ஆகும். அனுபவத்தின் இரண்டு கட்டமைப்புக் கூறுகள் அவை.

பிரச்சினைத்தளம் என்றொரு கருத்தாக்கத்தை ஜான்டூவி பயன்படுத்துகிறார். வாழும் உயிர்கள் சூழலுடன் சந்திக்கும் தளத்தை பிரச்சினைத்தளம் என்கிறார் ஜான்டூவி. பிரச்சினைத் தளமே தத்துவ ஆய்வு அல்லது தேடலின் தொடக்கப்புள்ளி. சஞ்சலப்படுத்தும், சங்கடப்படுத்தும் அல்லது சந்தேகப்

படுத்துதற்குரிய சூழல் என்று இதனை முன்பு பீர்ஸ் குறிப்பிட்டார். ஆயின் 'பிரச்சினைக்குரிய' என்ற சொல்லாக்கத்தை ஜான்டூவி பயன்படுத்துகிறார். பிரச்சினை தீர்வு பெற வேண்டும். தீர்வு நமக்குத் திருப்தி அளிக்க வேண்டும்.

பிரச்சினைத்தளத்தில் நகர்வை ஐந்து கட்டங்களாக டூவி பிரித்துக் காட்டுகிறார்.

1. பிரச்சினையை உணர்தல்: சஞ்சலம், சங்கடம், சந்தேகம், சிரமம், தெளிவின்மை, சிக்கல்.

2. பிரச்சினையை வரையறுத்தல் : நாம் சம்பந்தப்பட்ட வகையில், நம் சொந்தப்பிரச்சினை என்ற வகையில், நமக்கு ஏற்றவகையில் பிரச்சினை அடையாளப் படுத்தப்படுகிறது.

3. தீர்விற்கான வாய்ப்புகளைக் கண்டறிதல்: சாதகபாதகச் சூழல்கள், கருவிகள் தயாரிக்கப்படுகின்றன.

4. தீர்வு : வாய்ப்புகளுக்குள் அதிகப்பட்சம் உகந்தது தேர்வு செய்யப்படுகிறது.

5. சரியான தீர்வு : நமது தீர்வு, நமது திருப்தி, நம்பிக்கை.

தீர்வைத்தேடி அடைதல் என்பது மிக முக்கியமாக ஒரு நடைமுறைப் பிரச்சினை. உண்மையை அறிதல் என்ற கொள்கைப் பிரச்சினையும் இதனுள்அடக்கம், தீர்வும் உண்மையும் கண்டறியப்படுகின்றன என்பதைவிட உண்டாக்கப்படுகின்றன என்பதே இங்கு பொருத்தமானதாகும். தீர்வும் சரி, உண்மையும் சரி ஏதோ அங்கே ஏற்கனவே இருக்கின்றன, நாம் அவற்றைத் தேடிக்கண்டு பிடிக்கிறோம் என்பதெல்லாம் சரியல்ல. தீர்வைத்தேடி அடைதல் என்ற சொற்கள் உண்மையில் உண்மையை உண்டாக்கும் செயல்பாட்டைக் குறிப்பன ஆகும். அது படைப்புத்தன்மை கொண்டது. எதிர்காலம் நோக்கியது. உலகைப் புனரமைப்பது; சூழல்களை மறு உருவாக்கம் செய்வது. இத்தகைய செயல்பாடுகளின் ஓர் உபவிளைவே - முக்கியமான உபவிளைவே -உண்மையின் உற்பத்தியும்.

❖

⑥ நேர்க்காட்சி வாதம்

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் ஆகுஸ்ட்கோம்ட் (1798-1857) என்ற பிரெஞ்சு ஆசிரியரால் நிறுவப்பட்ட தத்துவம் இது. ஆங்கிலத்தில் இது (Positivism) என அழைக்கப்பட்டது. நேர்மறைவாதம் என்று இதனைத் தமிழ்ப்படுத்தலாம். இருப்பினும் நேர்க்காட்சிவாதம் என தமிழ்ப்படுத்தல் பொருத்தமே. உலகை மறுத்தபிறகு (Negative) உள்மனதுக்குப் புலப்படுவதாகக் கூறப்படும் அப்பாலை உண்மையைப் பற்றியே ஏராளமாகத் தத்துவம் செய்து கொண்டிருந்த காலத்தில், இந்த உலகைப்பற்றி, இந்த உலகக்காட்சி பற்றி தத்துவம் செய்யப்புகுந்தவர் ஆகுஸ்ட் கோம்ட். எனவே இத்தத்துவத்தை இம்மையியம் என்றும் கூறலாம்.

16-17 நூற்றாண்டுகளில் ஐரோப்பாவில் செழித்த புலனுணர்வுத் தத்துவத்தின்புதிய வடிவம் என்றும் இதனைக் கூறலாம். புலனுணர்வுத் தகவல்களிலிருந்து தான் நமது எல்லா அறிவுமே துவங்குகிறது என்று நேர்க்கட்சி வாதம் கூறும். புலனுணர்வு கடந்த, காட்சி கடந்த, அனுபவம் கடந்த தத்துவத் தேடல்களை இது ஏற்காது. பிரெஞ்சு நாட்டின் பொருள் முதல்வாத, புலனுணர்வுவாத, நாத்திக தத்துவப்புலன்கள் ஆகுஸ்ட் கோம்ட்டின் நேர்க்காட்சி வாதத்தை உருவாக்கியிருக்கலாம்.

பிரான்சிஸ் பேக்கன், ஜான்லாக் போன்ற புலனுணர்வுத் தத்துவவாதிகள் வாழ்ந்தது ஆங்கில நாட்டில். அதே ஆங்கில நாட்டில்19-20 நூற்றாண்டுகளில் நேர்காட்சி வாதமும் செழித்தது.

19ஆம் நூற்றாண்டின் நேர்க்காட்சி வாதம் இன்னும் பல புதிய வடிவங்களையும் பெற்றது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் கடைசியில் 20 ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் அது தருக்கவியல் நேர்க்காட்சி வாதமாகப் பரிணமித்தது (Logical Positivism) வளர்ந்தது. தருக்கவியல், மொழியியல் ஆய்வுகளில் அது ஈடுபட்ட காலத்தில் நேர்க்காட்சி வாதம் ஒரு பகுப்பாய்வுக்

கொள்கையாகப் பரிணமித்தது. எனவே அதனை பகுப்பாய்வுத் தத்துவம் (Analytical Philosophy) என்று கூறுவோரும் உள்ளனர்.

19-20ஆம் நூற்றாண்டுகளின் இயற்கை விஞ்ஞானிகள் பலருக்கு உகந்த தத்துவமாக நேர்க்காட்சி வாதம் உருப்பெற்றது. காட்சி உலகைக் கடந்த அப்பாலை விஷயங்களை அல்லது கடவுள் சமாச்சாரங்களை தொடக்கமாகக் கொண்டு இயற்கை விஞ்ஞான ஆராய்ச்சிகளைச் செய்ய முடியாது. நேரில் காணும் உலகம், பொருட்கள், அவை பற்றிய தகவல்கள், அவற்றின் இயக்கம், செயல்பாடு ஆகியவற்றிலிருந்தும் அத்தகவல்களைத் தருக்க ரீதியாகத் தொகுத்து, பகுத்து வகைப்படுத்துவதிலிருந்தும் தான் இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் துவங்கப்படமுடியும். எனவே கறாரான, சரியான உண்மைகளைக் கண்டறிய இயற்கை விஞ்ஞானிகள் நேர்க்காட்சி வாதத்தில் ஆர்வம் காட்டினார்கள். இயற்கை விஞ்ஞானிகளுக்குத் தேவையான ஆய்வு முறையியலை வழங்குவதுதான் நேர்க்காட்சி வாதம் என்று ஒரு பிரபலம் கூட இதற்குக் கிடைத்தது. இயற்கை விஞ்ஞானிகள் பயன்படுத்தும் முறைமைகளைப் போன்று கறாரான வழிமுறைகளைத் தத்துவவாதிகள் பயன்படுத்தவேண்டும் என்று நேர்க்காட்சி வாதிகள் கூறுகிறார்கள். இவ்வாறாக நேர்க்காட்சித் தத்துவத்திற்கும் நவீன விஞ்ஞானிகளுக்குமிடையில் நட்புறவு வளர்ந்தது. இன்றுவரை தொடர்கிறது.

பிரான்சிஸ் பேக்கன் – நேர்க்காட்சி வாதத்தின் முன்னோடி

17-ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த பிரான்சிஸ் பேக்கனை நேர்க்காட்சி வாதத்தின் முன்னோடி என்று தாராளமாகச் சொல்லலாம். பொருளுலகை நேரடியாக, அதனை நாம் எப்படிக் காண்கிறோமோ அப்படியே எடுத்துக் கொள்ளவேண்டும் என்று பேக்கன் கூறுவார். பொருளுலகைப் புரிந்து கொள்ள பொருளுலகுக்கு அப்பாற்பட்ட அல்லது நமது புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்ட கருத்துச் சட்டகங்களைப் பயன்படுத்தக் கூடாது என்பது பேக்கனின் வாதம். எந்தவிதக் கருத்துக்களின் தலையீடுமின்றி அப்பட்டமாக, நேரடியாக, உடனடியாக (இடையீடின்றி) பொருளுலகைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும் என்று பேக்கன் கூறுவார். Positive என்ற சொல் இப்படித்தான் அவரது தத்துவத்தில் பயன்படுத்தப்பட்டது. உலகை இறைவன் படைத்தார் என்பதோ, அது ஒரு காலத்தில் அழியப்போகிறது

என்று முன்னறிவிப்பதோ நேர்க்காட்சி அறிவாகாது. உலகை விளக்க தருக்கவியலையும் கணித முறைகளையும் பயன் படுத்தலாம். ஆனால் கற்பனையோ மதமோ நம்பிக்கைகளோ உலகை விளக்காது என்பது பிரான்சில் பேக்கனின் முடிவு.

அப்பாலைத் தன்மை கொண்ட முன் முடிவுகளை கையில் வைத்துக் கொண்டு அன்றாடம் நடக்கும் உலகச் சம்பவங்களுக்கு அவற்றைக் கொண்டு விளக்கம் தரக்கூடாது. இயற்கை, வாழ்க்கை ஆகியவற்றில் நடக்கும் நிகழ்ச்சிகளுக்கு அவற்றின் எல்லைகளுக்கு வெளியில் இருப்பதாகக் கூறப்படும் கற்பிதங்களைக் கொண்டு விளக்கம் தரக்கூடாது. சில நிகழ்ச்சிகளுக்கு விளக்கம் தர நம்மால் இயலாமல் கூடப் போகலாம். நீண்ட கால முயற்சிகளுக்குப் பிறகு, பின்னால் அச்சம்பவங்களை நாம் புரிந்து கொள்ள நேரிடலாம். இப்படிப்பட்ட சூழல்களில் கூட நாம் கற்பனைக் காரணங்களை, நிரூபிக்க முடியாத யூகங்களை ஏற்கக் கூடாது, தத்துவவாதிகள் இயற்கையையும் வாழ்க்கை அனுபவங்களையும் கடந்த வட்டாரங்களில் சுற்றிக் கொண்டிருக்க கூடாது. இவையெல்லாம் பிரான்சிஸ் பேக்கனின் கருத்துக்கள். இவை நேர்க்காட்சி வாதத்திற்கு முன்னோடியாக அமைந்தன.

ஆகுஸ்ட் கோம்ட் (1798-1857)

செயின்ட் சைமன் (சிமோன்) என்ற பிரெஞ்சு சோஷலிசப் பாதிரியாரின் உதவியாளராக ஆகுஸ்ட் கோம்ட் சில காலங்கள் பணிபுரிந்தார். கார்ல் மார்க்ஸ்க்கு முன்பே கம்யுனிசக் கருத்துக்களைப் பேசிய பாதிரியார் செயின்ட் சைமன் (சிமோன்). இவர் மனித அறிவு நேர்க்காட்சித் தன்மை - (Positive) கொண்டிருக்க வேண்டும் என்பதைக் கீழ்க்கண்டவாறு விளக்கினார். விஞ்ஞானங்கள் புலப்படும் (புலனுக்குப்படும்) தகவல்களிலிருந்து பகுப்பாய்வுக்கு உட்படும் தகவல்களிலிருந்து தொடங்க வேண்டும் என்று செயின்ட் சிமோன் கூறுவார். இப்படி அமையாத துறைகள் கட்டமைப்புத் தன்மை கொண்டவை யாக, புனைவுத்தன்மை கொண்டவையாக அமைந்துவிடும் என்று சிமோன் கூறுவார்.

சிமோனின் இக்கருத்துக்களைத் தொடர்ந்து வளர்த்துச் செழுமைப்படுத்தியவர் ஆகுஸ்ட் கோம்ட். 1842ல் கோம்ட் எழுதிய நேர்க்காட்சித் தத்துவம் என்ற நூல் வெளியாகியது. கொள்கைகள் என்பவை புலப்படும் தகவல்களை ஒருங்கிணைத்துத் தருபவையே அன்றிஅவை காரணங்களைக்

கண்டுபிடித்துத் தருபவை அல்ல என்று அந்நூலில் கோம்ட் எழுதினார். தத்துவவாதிகள் காரணங்களைக் கண்டுபிடித்துத் தருகிறோம் என்று கூறிக் கொண்டு தகவல்களைக் கடந்த வட்டாரம் ஒன்றிற்குள் நுழைவதை கோம்ட் ஆதரிக்கவில்லை. அவரது நேர்க்காட்சித் தத்துவமும் அதனை ஆதரிக்காது. மாறாக புலப்படும் காட்சித் தளத்தோடு நெருக்கமாக நின்று வேலை செய்ய வேண்டியது தத்துவவாதிகளின் பணி. தகவல் தளத்தை விட்டு விலகாமல் நின்று வேலை செய்ய வேண்டியது தத்துவவாதியின் உண்மை குறித்த தேட்டத்தில் மிக அவசியமானது. எல்லாவற்றிற்கும் கடவுளையோ கர்ம வினையையோ காரணங்களாகக் காட்டுவது மட்டுமின்றி, தகவல்களைக் கடந்து சென்று "அறிவு பூர்வமான" காரணங் களைக் காட்டுவதையும் கூட கோம்ட் விமர்சனம் செய்வார். தகவல்களை விட்டு விலகாமல் நின்று ஆய்வு செய்வதே உண்மைக்கு உத்திரவாதம் என்பது அவரது முடிவு.

இவ்வாறாகப் புலப்பாட்டுத் தகவல்களிலிருந்து பௌதீகம், இரசாயனம், கணிதம், வானியல், உயிரியல், உளவியல் ஆகிய துறைகளை வளர்த்தெடுக்க வேண்டும் என்று கோம்ட் கருதினார். இவை மட்டுமின்றி, இன்னும் ஒரு புதிய துறை தோற்றுவிக்கப் படவேண்டும் என்றும் அவர் கருதினார். அத்துறையை அவர் முதலில் "சமூக பௌதீகவியல்"(Social Physics) என்றும் பிறகு சமூகவியல் என்றும் பெயரிட்டழைத்தார். இன்று வரை சமூகவியலின் தந்தை என்று ஆகுஸ்ட் கோம்ட் அழைக்கப்படுகிறார். இத்துறை சமூகத்தின் இருப்பையும் அதன் இயக்கத்தையும் விளக்குவதாக இருக்கவேண்டும் என்று அவர் கொண்டார். சமூக வாழ்வில் மனிதர்களின், சமூகக் குழுக்களின் செயல்பாட்டையும்அவர்களுக்கிடையிலான உறவுகளையும் பற்றியதாக சமூகவியல் விளங்க வேண்டும் என்றும் கோம்ட் கருதினார். இதுவே வருங்காலத்தின் மிகப்பெரிய அறிவியல் துறையாக விளங்கும் என்று கோம்ட் முன்னறிவித்தார்.

மனித சமூகம் நேர்க்காட்சி அடிப்படையிலான அறிவியல் யுகம் ஒன்றை நோக்கி முன்னேறிக் கொண்டிருப்பதாக கோம்ட் கூறினார். மொத்த உலக வரலாற்றை இவர் மூன்று யுகங்களாகப் பகுத்தார். 1. முதல் யுகம் : இறையியல் யுகம். கால வரிசையில் இது மிகப் பழமையான காலம். இறையியல் யுகத்தில் மனிதர்கள் உலகையும் வாழ்க்கையையும் இயற்கையைக் கடந்த சக்திகளால் விளக்கினார்கள். மனித அனுபவங்களும் ஆற்றல்களும்

அக்காலத்தில் மேம்போக்கானவையாக இருந்தன. உலகம் மனிதரின் வசப்படாத காலம் அது. உலகிலும் வாழ்விலும் தொழில்படும் சக்திகளைக் கண்டு மனிதர்களுக்கு அக்காலத்தில் அச்சம் இருந்தது. இக்காலத்தில் மனிதர்கள் இறைவனையும் பேய், பிசாசு, சாத்தான்களையும் கொண்டு உலகைப் புரிந்து கொண்டார்கள்.

2. இரண்டாவது யுகம் : அனுபூதவியல் (Metaphysical) யுகம். இக்காலத்தில் தத்துவங்களும் அரைகுறை விஞ்ஞானங்களும் அரங்கிற்கு வந்தன. முந்திய இறையியல் யுகத்தோடு அனுபூதவியல் யுகத்திற்குக் கள்ள உறவு இருந்தது. அதாவது முன்பு புராண ரீதியாக வழங்கிவந்த விளக்கங்களை இப்போது ஒளிவு மறைவாகத் தத்துவங்களாக்கித் தந்தார்கள். சூக்குமக் கருத்துக்கள், தத்துவ விதிகள், மறைஞான உண்மைகள் ஆகியவை உண்மையில் முன்பு பேசப்பட்ட கடவுள்களின் கருத்து வடிவங்களாகத்தான் இருந்தன. இக்காலத்தின் விஞ்ஞானங்களும் கூட பெருமளவில் அசட்டுத்தனமாகத்தான் இருந்தன. இராசாயனத்திற்குப் பதிலாக ரசவாதம் இருந்தது. உலகின் பிறப்பு, இறப்பு (தோற்றம், அழிவு) பற்றிய பேச்சு தொடர்ந்தது. உயிர்ச்சக்தி என்ற ஒன்றைப் பற்றி உயிரியலாளர்கள் பேசிக் கொண்டிருந்தார்கள். காற்று இல்லாத வெற்றிடத்தில் கூட ஈதர் என்ற ஒன்று இருப்பதாகப் பௌதீகவியலாளர்கள் நம்பிக் கொண்டிருந்தனர். இராசாயனப் பொருட்களுக்கிடையில் ஈர்ப்புவிசை செயல்படுவதாகக் கருதினார்கள். உலகப் 'படைப்பு'க்கு ஓர் உள்நோக்கு, லட்சியம் இருப்பதாக பலர் நம்பினர். உலகம், வாழ்க்கை சிந்தனை ஆகிய அனைத்தையும் ஓர் ஒற்றைத் தத்துவ விதியால் விளக்கிவிட முடியும் என்று கருதினார்கள். இவ்வாறாக அனுபூதவியல் யுகம் கழிந்தது.

3. மூன்றாவது யுகம் நமது யுகம் : இது நேர்க்கட்சி யுகம். அறிவியல் யுகம். உலகைப்பற்றிய ஒரே ஒட்டு மொத்த உள் உண்மையை அறிதல் என்ற நோக்கம் இப்போது விட்டொழிக்கப் படுகிறது. சூக்குமக் கருத்துக்களால் உலகைக் கட்டும் வித்தை இப்போது பயனளிக்காது. உலகின் தோற்றம், அழிவு, நோக்கம், திசை என்பன போன்றவையெல்லாம் பொய்ப்பிரச்சினைகள் என்பது இப்போது அறியப்படுகிறது. புலப்படும் தகவல்களிலிருந்து, அவற்றிற்கிடையிலான உறவுகளிலிருந்து இப்போது விஞ்ஞானங்கள் தொடங்குகின்றன. நிகழ்வுகளின் சகவாழ்வும் தொடர்ச்சியும் தொடர்ச்சியின்மையும் இப்போது அப்படி அப்படியே புரிந்து கொள்ளப்படுகின்றன. நேரடியான

அனுபவங்கள் தாம் இப்போது மனித அறிவின் அடிப்படைச் சான்றாதாரங்களாக ஆகின்றன.

ஆகுஸ்ட் கோம்ட் வெறுமனே விஞ்ஞானங்களை முதன்மைப்படுத்திய சிந்தனையாளர் மட்டுமல்ல. அவர் புதியதான ஒரு சமூக வாழ்க்கை முறைமையை முன்மொழிந்தவரும் ஆவார். இவ்வகை வாழ்க்கையில் சமூகவியல் ஒரு மாபெரும் அறிவியல் துறையாக சமூக வாழ்க்கைக்கான நெறிமுறைகளை உருவாக்கித் தரும் என்று அவர் கூறினார்.

கோம்ட் நமது காலத்தில் நேர்க்காட்சித் தத்துவத்தின் முதல் ஆசிரியர் ஆகிறார். அவருக்குப் பிறகு அவரது தத்துவம் நேர்க்காட்சித் தகவல்கள் என்ற எல்லையோடு முடிந்துவிடவில்லை. தருக்கவியல், கணிதமுறைகள், மொழி அமைப்பு ஆகிய புதிய எல்லைகளை நேர்க்காட்சித் தத்துவம் ஈட்டிக் கொண்டது.

வியன்னா வட்டம்

1895ஆம் ஆண்டில் வியன்னா பல்கலைக்கழகத்தில் ஏனஸ்ட் மாஹ் என்ற அறிஞரின் நினைவாக ஒரு தத்துவ இருக்கை நிறுவப்பட்டது. இன்னும் சில ஆண்டுகளுக்குப் பிறகு இவ்விருக்கையில் மோரித்ஸ் ஷ்லீக் என்ற பேராசிரியர் பணியமர்த்தப்பட்டார். இவரது முயற்சியால் வியன்னா பல்கலைக்கழக்ததில் ஒரு தத்துவ வட்டம் உருவானது. அறிவியல் வளர்ச்சிகளோடு நெருக்கமாகத் தொடர்புகொண்ட ஓர் அறிஞர் கூட்டம் இங்கு உருவானது. 1920-30களில் இவர்களின் நடவடிக்கைகள் பெரிதும் தீவிரமடைந்தன. ரூடால்ஃப் கர்னாப், பிரெடரிக் வைஸ்மான், கார்ல் பாப்பர், ஏ.ஜே. அய்யர் ஆகியோர் இவ்வட்டத்தில் நேரடியாகத் தொடர்பு கொண்டிருந்தனர். வியன்னா வட்டத்தின் செல்வாக்கால் உந்தப்பட்டு பெர்ட்ரான்ட் ரஸ்ஸல், விட்கென்ஸ்டெய்ன் போன்ற அறிஞர்கள் தோன்றினார்கள்.

விஞ்ஞானங்களை ஒருமைப்படுத்தல், சரியான விஞ்ஞான முறைகளை உருவாக்குதல், விஞ்ஞானத்தின் மொழியைத் துல்லியப்படுத்துதல் என்பன போன்றவை வியன்னா வட்டத்தின் நோக்கங்களாக இருந்தன. 1930களில் இதே நோக்கங்களுடன் வியன்னா வட்டாரத்தினர் பல்வேறு கருத்தரங்குகளையும் மாநாடுகளையும் நடத்தினர். நூல்களும் கட்டுரைகளும் எழுதிக்

குவிக்கப்பட்டன. இரண்டாம் உலகப் போரின் துவக்கத்தால் இம்முயற்சிகளெல்லாம் சிதறடிக்கப்பட்டன என்றாலும் கூட தருக்கவியல் நேர்க்காட்சி வாதம் (Logical positivism) என்ற தத்துவப் போக்கை நிறுவும் முயற்சியில் வியன்னா வட்டம் வெற்றி பெற்றது எனலாம். பிரான்சிஸ் பேக்கன், ஜான்லாக் ஆகியோர் 17-16 நூற்றாண்டுகளில் தோற்றுவித்த புலனுணர்வுத் தத்துவத்தைத் தருக்கவியல், நவீன விஞ்ஞான முறைமைகள் ஆகியவற்றுடன் இணைத்து தருக்கவியல் நேர்க்காட்சிவாதம் உருவாக்கப்பட்டது. தருக்கவியல், கணிதமுறைமைகள் ஆகியவற்றைப் பழைய புலனுணர்வுத் தத்துவவாதிகள் விசேஷமாக அங்கீகரிக்கவில்லை. பிரான்சிஸ் பேக்கன், ஜான்லாக் ஆகியோரின் தத்துவங்கள் ஒருதலைப்பட்சமாக புலனுணர்வு சார்ந்தவையாக இருந்தன. இப்போது வியன்னா வட்டத்தினர் தருக்கவியலின் நுட்பங்களை அதனுடன் இணைத்துவிட்டதால் பழைய புலனுணர்வுத் தத்துவம் இப்போது தன் குறைகளைக் களைந்து முழுமை பெற்றுவிட்டது போன்ற ஒரு தோற்றம் கிடைத்தது. புலனுணர்வுத் தகவல்களில் தொடங்கும் அறிவு தருக்கவியலின் வழியாக வளர்ந்து மிக அபூர்வமான கணித முறைகளையும் பயன்படுத்தி உலகை விளக்குகிறது. உலகு பற்றிய கறாரான, சரியானப் புரிதலைத் தருகிறது. இதைவிட வேறு என்ன தத்துவம் இருக்கமுடியும்? - என்பதான ஒரு சுயநிறைவு இத்தத்துவத்திற்குக் கிடைத்தது. தத்துவவியலாளர் மட்டுமின்றி ஏராளமான விஞ்ஞானிகளும் இதனால் ஆகர்ஷிக்கப்பட்டனர்.

மோரித்ஸ் ஷ்லீக்

வியன்னா பல்கலைக்கழகத்தில் மாஹ் தத்துவ இருக்கையில் பணிபுரிந்து கொண்டு வியன்னா வட்டத்தை உருவாக்கியதில் இவருக்குப் பெரும்பங்கு உண்டு. ஆரம்பத்தில் அறவியல், அழகியல் என எழுதத் தொடங்கிய இவர் 1917க்குப் பிறகு நேர்க்காட்சித் தத்துவத்தின் பிரதிநிதியானார்.

18ஆம் நூற்றாண்டில் தொடங்கிய ஒரு தத்துவ விவாதத்தை ஷ்லீக் மீண்டும் பேசத் துவங்குகிறார். அதாவது, மனித அறிவின் பெரும்பாலான பகுதிகள் அனுபவம் சார்ந்தவையாக இருக்கும் அதே வேளையில் தருக்கவியல் போன்ற துறைகளின் ஆகப்பொதுவான உண்மைகள் அனுபவம் சாராதவை, அனுபவத்திற்கு முந்தியவை (Apriori) என்று காண்ட் கூறினார். ஷ்லீக் இப்பிரச்சினையை மீண்டும் பேசுகிறார். தருக்கவியல்.

கணிதவியல் விதிகள் அனுபவம் சாராதவை அல்ல, அவையும் அனுபவம் சார்ந்தவையே; ஆனால் அவ்விதிகள் அனுபவத் தகவல்களைத் தம்மில் கொண்டிருப்பதில்லை. அத்தகவல்களை உதிர்த்துவிட்டு சூக்கும வடிவத்தில் அவை வரையறுக்கப் படுகின்றன. எனவே அவை அனுபவமே சாராதவை போன்ற தோற்றத்தைக் கொண்டிருக்கின்றன. தருக்கவியல் மற்றும் கணிதவியல் விதிகள் தம்மில் அனுபவ உள்ளடக்கத்தைக் கொண்டிராததால் அந்த விதிகளை அனுபவ ரீதியாகச் சரிபார்க்கும் சாத்தியங்களும் குறைகின்றன. ஆனால் அவற்றை அனுபவ ரீதியாக சரிபார்க்க முடியாது என்றும் கூற இயலாது. சூக்கும வடிவில் உள்ள விதிகளைப் பிரத்தியட்ச வடிவத்திற்குக் கொண்டு வந்து அனுபவ மற்றும் புலனுணர்வுத் தளத்தில் அவற்றைச் சரிபார்க்க முடியும். நேரடியாகச் சரிபார்க்க இயலாதவற்றை உப விளைவுகளைக் கொண்டும் சரிபார்க்கலாம் என்று ஷ்லீக் எழுதினார். 18ஆம் நூற்றாண்டின் புலனுணர்வு வாதிகளுக்கு சிக்கலாக இருந்த ஒரு பிரச்சினையை இங்கு ஷ்லீக் மீண்டும் புலனுணர்வுத் தத்துவத்தின் நோக்கில் கையாண்டிருப்பதைக் காணுகிறோம்.

தத்துவ வரலாற்றில் பேசப்பட்டு வந்துள்ள சில பொதுப் பிரச்சினைகள் குறித்தும் ஷ்லீக் பேசுகிறார். உடல்/உயிர்: இவற்றில் எது முதன்மையானது என்ற பிரச்சினை தத்துவங்களிலும் சமயங்களிலும் நீண்ட காலமாகப் பேசப்பட்டு வந்திருக்கிறது. இதுபோன்ற கேள்விகள் விஞ்ஞானபூர்வமாக, புலனுணர்வு அடிப்படையில் சரிபார்க்க முடியாதவையாகக் கட்டமைக்கப்பட்டிருப்பதை ஷ்லீக் சுட்டிக் காட்டுகிறார். உடல்/உயிர் என்ற இருமைப்படுத்துவதிலேயே உடல் அழிந்துபோவது, உயிர் அழியாதது என்ற பழைய ஒரு நம்பிக்கை சம்பந்தப் பட்டிருப்பதைக் காணுகிறோம். இந்த அழியாத உயிரை நாம் எந்த அனுபவத் தகவல்கள் மூலமாகவும் எட்டமுடியாது. இதுபோன்ற மெய்ப்பிக்க இயலா கட்டமைப்பு கொண்ட பிரச்சினைகளிலிருந்து தத்துவத்தை சுத்தப்படுத்த வேண்டும் என்பது தருக்கவியல் நேர்க்காட்சி வாதத்தின் நிலைப்பாடுகளில் ஒன்றாகும். தத்துவம் என்பது இது போன்ற கேள்விகளுக்குப் புதிய புதிய பதில்களைத் தருவது என்பதல்ல, மாறாக கேள்விகள் எப்படிக் கட்டமைக்கப் பட்டிருக்கின்றன என்பதைப் பற்றி தத்துவம் முதலில் தன்னுணர்வு கொள்ள வேண்டும். சம்பந்தப்படும் கேள்வி, அக்கேள்வியில் பயன்படுத்தப்படும் கலைச் சொற்கள் ஆகியவை முதலில்

கவனமாகப் பரிசிலீக்கப்படவேண்டும் என்று ஷ்லீக் கூறுகிறார். தத்துவம் என்றாலே அது அனுபூதவியல் அல்லது புலன் கடந்த மெய்யியல் என்ற கருத்தை ஷ்லீக்கும் பிற நேர்க்காட்சி வாதிகளும் அடிப்படையிலேயே விமர்சிக்கின்றனர். புலனுணர்வுத் தகவல் அடிப்படை, அனுபவத்தளத்தில் பரிசோதிக்கப்படுதல் ஆகியவை இல்லாத மனித அறிவு அர்த்தமற்றுப் போய்விடும். எனவே அறிவின் முதன்மையானச் சான்றாதாரங்களாகப் புலனுணர்வுத் தகவல்கள் தாம் அமைய வேண்டும் என்பதை நேர்க் காட்சிவாதிகள் வலியுறுத்துவர்.

மனித அறிவு அனுபவம் சார்ந்தது என்று குறிப்பிட்டோம். ஆனால் இதனைத் தனிமனித அனுபவம் என்றும் குறைத்து விடக் கூடாது. அப்படிக் குறைந்துவிடும் போது தத்துவம் மீண்டும் மெய்ப்பிக்க இயலா வட்டமாக ஆகிவிடும். அல்லது உளவியலாக முடிந்துவிடும். அறிவைத் தேடுவதற்கு ஞானிகளையும் அவர்களது உள்ளொளிகளையும் தான் மனித சமூகம் நம்பியிருக்க வேண்டி வரும். அனுபவம் என்ற கருத்தாக்கத்தை ஷ்லீக் தெளிவு படுத்துகிறார். அனுபவம் என்பது இன்னொருவருக்குச் சொல்லப்படக்கூடியதாக, பகிர்ந்து கொள்ளக்கூடியதாக, பரிமாறிக் கொள்ளக் கூடியதாக (Communicable) இருப்பது; பரிமாற்றப்பண்பு என்பது அனுபவத்தின் அடிப்படை அமைப்பு என்கிறார் ஷ்லீக். நேர்க்காட்சி வாதிகளின் அனுபவம் என்ற கருத்தாக்கம் பல்வேறு விமர்சனங்களுக்கு இடம் கொடுப்பது, இருப்பினும், ஷ்லீக் அதனைத் தனிமனித அனுபவங்களாகக் குறைத்துவிடக் கூடாது என்று எச்சரித்திருப்பது கவனத்திற்குரியது.

ரூடால்ப் கர்னாப் (1891-1970)

வியன்னா வட்டத்தின் உற்சாகமான பிரதிநிதிகளில் இவரும் ஒருவர். இரண்டாம் உலகப் போருக்கு முன்னும் பின்னும் இவர் ஏராளமான தத்துவ நூல்களையும் கட்டுரைகளையும் எழுதி வெளியிட்டார்.

எல்லா நேர்க்காட்சி வாதிகளையும் போல அனுபூதவியல் எனப்படும் புலன் கடந்த மெய்ப்பொருளியலை விமர்சனம் செய்வதிலிருந்தே கர்னாப்பும் தனது ஆய்வுகளைத் தொடங்குகிறார். 18ஆம் நூற்றாண்டில் அனுபூதவியலை தீவிர விமர்சனத்திற்கு உள்ளாக்கிய ஹியூமின் பிரபலமான வாக்கியமொன்றைக் கர்னாப் சுட்டிக்காட்டுகிறார். விஞ்ஞானங் களின் அடிப்படைப் பண்பு அவை உலகப் பொருட்களை

அளவுரீதியாக அணுகுகின்றன. எனவே பொருட்களின் பண்புகளை விஞ்ஞானங்கள் எண்களாகவும் பிற அளவீடு களாகவும் (அலகுகளாகவும்) வரையறுத்துத் தரும் குணத்தைப் பெற்றிருக்கின்றன. இதற்குச் சிறந்த எடுத்துக்காட்டு கணிதவியல். பொருட்களின் பண்புகளை விஞ்ஞானங்கள் கணக்குக்குள் கொண்டுவருகின்றன. இப்படி குறிப்பிட்ட ஏதாவதொரு வகை அலகுகளுக்குள் கொண்டு வரப்பட முடியாதவை விஞ்ஞானங்கள் அல்ல. இப்படி ஒரு முன்னுரையை வழங்கும் ஹியூம், பின் ஒரு கேள்வியை எழுப்புவார். நமது நூல்நிலையங்களிலுள்ள புத்தகங்களை எல்லாம் என்ன செய்வது? அளவு ரீதியாக வெளிப்படுத்த முடியாத கொள்கைகளை, கணிதக் குறியீடுகளாக அளந்து சொல்ல முடியாத கொள்கைகளை - அவை ஆண்டவனைப் பற்றியவையாயினும் அனுபூதவியலாயினும் - அந் நூல்களையெல்லாம் தீக்கிரையாக்குங்கள்! என்றார் ஹியூம். வாழ்க்கைத் தேவைகள், பரிசோதனை முறைகள், தருக்கவியல் - இவற்றிற்குப் பதில் சொல்லாத கொள்கைகளை உண்மை அறிவு என்று ஏற்காதீர்கள்! என்பது ஹியூமின் அறிவுரை.

கர்னாப் இதே கருத்தை உடையவர்தான். இருப்பினும் பின்னாட்களில் சில சமரசங்களை ஏற்றுக் கொள்வார். மதம், கலை இலக்கியம், அனுபூதவியல் ஆகியவற்றை விஞ்ஞானங்கள் என்று அவரும் ஏற்கவில்லை. இருப்பினும் அவை வாழ்க்கை உணர்ச்சிகளுக்கான வடிகால் என்பார். அறிவு பூர்வமாகத் தெரிவிக்க முடியாத உணர்ச்சிகளின் வட்டாரம் அது என்பார். உணர்ச்சி வெளிப்பாடுகள் நம்பிக்கையினடிப்படையிலும் தோன்ற முடியும். அவற்றைக் கலைகளும் மதங்களும் பதிவு செய்யட்டும் என்பார் கர்னாப். இசை மனித உணர்ச்சி களைப் பொருட் தொடர்பின்றி சுத்தமான வடிவில் வெளிப்படுத்துகிறது. தத்துவ வாதிகளும் இப்படித்தான். பாவம், அவர்கள் இசைக்கத் தெரியாத இசைக் கலைஞர்கள்! இசையில் பதிவு செய்யத் தெரியாத உணர்ச்சிகளைத் தமது தத்துவங்களில் பதிவு செய்கிறார்கள்!

புலனுணர்வுகளால் பதிவு செய்யப்படும் காட்சி உலகம், புலன் கடந்த 'மெய்' உலகம் என்று இரண்டு தளங்கள் உள்ளன என்பதைக் கர்னாப் ஏற்றுக்கொள்ளமாட்டார். புலனுணர்வுத் தளத்திலேயே, வாழ்க்கை அனுபவத் தளத்திலேயே தத்துவப் பிரச்சனைகளை வரையறுக்க முடியும் என்பதை இவர் வலியுறுத்துவார். அனுபூதவியல், அறவியல், அழகியல்

ஆகியவற்றின் தீண்டுதல் படாத வகையில் தத்துவப் பிரச்சினைகள் கண்டறிப்படவேண்டும். சிந்திக்கப்பட வேண்டும். அப்படிச் செய்யப்படும் போது தத்துவம் விஞ்ஞானங்களின் கொள்கையாக ஆகும். இங்கு விஞ்ஞானம் என்ற பெயரில் பௌதீகம், இரசாயனம் போன்ற இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் மட்டுமின்றி உளவியல், சமூகவியல் போன்ற துறைகளும் அடங்கும். விஞ்ஞானக் கருத்துக்கள், நிரூபண முறைகள், கோட்பாடுகள் ஆகியவையே தத்துவத்தின் பயில் பொருட்கள் ஆகும்.

விஞ்ஞானங்களில் பயன்படுத்தப்படும் கலைச் சொற்கள், சொற்றொடர்கள் என்ற பிரச்சினைக்கு கர்னாப் விரைவில் வந்து சேருகிறார். பொதுவாக நாம் பயன்படுத்தும் சொற்றொடர்களை மூன்று வகையாகப் பகுக்கிறார்.

1. அர்த்தமில்லாத சொற்றொடர்கள். எடுத்துக்காட்டாக - "நிலவை முக்கோணத்துடன் பெருக்கினார்". இது ஒரு சொற்றொடர்தான். ஆனால் இதற்கு எந்த அர்த்தமும் கிடையாது.

2. விஞ்ஞானமல்லாத சொற்றொடர்கள்: கலை இலக்கியம், சமயம், அனுபூதவியல் ஆகியவற்றின் சொற்றொடர்கள்.

3. விஞ்ஞான பூர்வமானவை: பௌதீக, ரசாயன, கணிதவிதிகள், அவற்றின் வாக்கியங்கள்.

சொற்றொடர்களின் தருக்கவியல் மற்றும் இலக்கணவியல் கட்டமைப்பைப் பயின்று மேற்கண்டவாறு பகுத்துக் காட்டுதல் தத்துவத்தின் பணி. மொழி அமைப்பையும் சொற்பயன்பாட்டையும் சொற்களின் தவறான (அர்த்தமற்ற, விஞ்ஞானமல்லாத) பயன்பாட்டையும் விளக்குவது தத்துவம். மொழியின் பிரயோகத்தையும் துஷ்பிரயோகத்தையும் (use and misuse) (Abuse) தத்துவம் துல்லியமாகச் சுட்டிக்காட்ட வேண்டும்.

ஆரம்பகால நேர்க்காட்சி வாதிகள் விஞ்ஞானச் சொற்றொடர்கள் என்பவை காட்சி உலகிலுள்ள பொருட்கள், அவற்றின் பண்புகள், நிகழ்ச்சிகள் ஆகியவற்றோடு பொருத்திப் பார்த்து மெய்ப்பிக்கப்படும் வகையில் இருக்கவேண்டும் என்று கூறினார்கள். பிற்காலத்தில் இக்கருத்தில் சில திருத்தங்களை ஏற்படுத்திக் கொண்டார்கள். மிகச் சிக்கலான விஞ்ஞான விதிகளை ஒவ்வொரு முறையும் காட்சி உலகுடன் பொருத்திப் பார்ப்பது என்பது இயலாத காரியம். மட்டுமின்றி காட்சி உலகு நம்மால் அடிப்படை விஞ்ஞானச் சொற்றொடர்களாகத்தான் பதிவு செய்யப்படுகிறது. இப்படிப்பட்ட முதன்மையான,

ஆதாரமான சொற்றொடர்களைத் தொகுத்து வைத்துக் கொள்ள வேண்டும். (Protocol Statement) ஆதாரச் சொற்றொடர்கள் குறித்து விஞ்ஞானிகளுக்கிடையில் ஒத்த கருத்து இருக்க வேண்டும். சிக்கலான புதிய விஞ்ஞானக் கருத்துக்களைக் காட்சி உலகோடு பொருத்திப் பார்ப்பதற்குப் பதிலாக, அவற்றை ஆதாரச் சொற்றொடேர்களோடு பொருத்திப் பார்த்தால் போதுமானது. ஆதாரச் சொற்றொடர்களுடன் ஒத்திசைவு கொண்ட வகையில் அவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு விஞ்ஞானக் கண்டுபிடிப்புகள் வரையறுக்கப்பட வேண்டும். இவ்வகைப்பட்ட செயல்பாட்டில் விஞ்ஞானங்களின் மொழி, அதன் கட்டமைப்பு பற்றிய பகுப்பாய்வு பிரதானமாகிறது.

சொற்றொடர்கள் பற்றிய ஆய்வு பெருமளவில் சொற்களின் பொருண்மை (அர்த்தம்) பற்றிய ஆய்வு என எடுத்துக் கொள்ளப்படுகிறது. இதன் முக்கியத்துவத்தைக் கர்னாப் மறுப்பதில்லை. இருப்பினும் பொருண்மையிலிருந்து தற்காலிக மாக விலகி வாக்கியங்களின் தருக்கவியல் கட்டமைப்பைப் பயிலுவது முதன்மையானது என்கிறார். வாக்கியங்களின் வடிவமைப்பு (Formal Structure) என்று இதனை அழைக்கிறார். இரண்டு வகை வடிவமைப்புகள் ஆராயப்பட வேண்டும் என்கிறார். 1 வாக்கியங்களின் உருவாக்க விதிகள் : சொற்களிலிருந்து சொற்றொடர்கள் எவ்வாறு உருவாக்கப் படுகின்றன என்ற விதிகள் 2. வாக்கியங்களின் உருமாற்ற விதிகள் : ஆதார வாக்கியங்களிலிருந்து புது வாக்கியங்கள் எவ்வாறு வருவிக்கப்படுகின்றன என்பது குறித்தவிதிகள். இந்த விதிகள் சொற்பொருண்மை பற்றிய அக்கரையின்றி உருவாக்கப்பட வேண்டும். அப்போதுதான் அவை பொதுவிதிகளாக முடியும். மரபுரீதியான தருக்கவியல் முன் நிபந்தனைகளை வரையறுக் கிறோம். புதிய முடிவு வருவிக்கப்படுகிறது. இங்கு சொற் பொருண்மையின் பாத்திரம் எதுவுமில்லை. கணிதவியலிலும் இதே போலத்தான்.

இப்படி பொருண்மையிலிருந்து தனித்த நிலையில் விஞ்ஞானங் களுக்கான கொள்கைகள் வரையறுக்கப்பட்டு விடும்போது தத்துவத்தில் குவிந்து கிடக்கிற பொய்ப் பிரச்சினை களுக்கும் இடம் இல்லாமல் போய்விடும்.

இதே காலத்தில் (Semantics) பொருண்மையியல் என்ற துறையும் ஐரோப்பாவில் வளர்ந்து வந்தது. நேர்க்காட்சித் தத்துவாதிகள் பொருண்மையியல் எழுப்பிய சில பிரச்சினை

களுக்கும் பதில் சொல்ல வேண்டியவர்களானார்கள். பொருண்மையியலாளர்கள் சொற்களைக் குறிகளாகக் கொண்டு அவற்றிற்கும் அவற்றால் குறிக்கப்படும் பொருட்களுக்கும் இடையிலான உறவுகளைப் பயின்று வந்தனர். சொற்களின் குறிபடு பொருட்களாக பௌதீகப் பொருட்கள் மட்டுமின்றி அருவக்கருத்துக்களும் அமைந்து வருவதை அவர்கள் சுட்டிக் காட்டினார்கள். இது மீண்டும் பின் வாசல் வழியாக அனுபூதவியலுக்கு இடமளிக்கிறதோ என்ற பிரச்சினை நேர்க்காட்சியாளர்களால் பேசப்பட்டது. இவ்விவாதத்தில் கர்னாப்பும் கலந்து கொண்டார்.

மீண்டும் விஞ்ஞானங்களின் மொழிச் சட்டகத்தில் (Linguistic Frame work) கவனத்தைச் செலுத்துமாறு கர்னாப் அழைப்பு விடுத்தார். விஞ்ஞானிகள் பல்வேறு மொழிச் சட்டகங்களைப் பயன்படுத்துகின்றனர். பொருட்கள், பொருட் பண்புகள், அவற்றின்அளவு, தருக்கவியல், காலவெளிப் பண்புகள் ஆகிய பல்வேறு வட்டாரங்களைக் குறிக்கும் மொழிச் சட்டகங்களும் அவற்றின் விதிகளும் விஞ்ஞானிகளால் பயன்படுத்தப் படுகின்றன. இவை விஞ்ஞானிகளால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட, விஞ்ஞானச் சித்தரிப்புகளுக்கு ஆதாரமான மொழிச் சட்டகங்கள். இவற்றுக்கிடையில் அருவக் கருத்துக்களைப் பயன்படுத்த வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் விஞ்ஞானிகளுக்கு ஏற்படுமானால், அவற்றைக் கறாரான பயன்பாடு கருதி கருவிகள் போல் பயன்படுத்திக் கொள்ளவேண்டும் என்கிறார் கர்னாப். அருவக் கருத்துக்களை அடியோடு தடை செய்வது விஞ்ஞானங்களின் வளர்ச்சிக்கே தடையாகப் போய்விடலாம். அருவக் கருத்துக்களுக்கு இருப்பியல் (Ontological) அந்தஸ்து வழங்காமல், கருதுகோள்கள் போல தற்காலிகமாகப் பயன்படுத்திக்கொள்ள வேண்டும். பயன்பாடற்ற அருவக் கருத்துக்களைக் காலப் போக்கில் வெளியேற்றிவிட வேண்டும். இவ்வாறு அருவக் கருத்துக்கள் பற்றிய எச்சரிக்கை உணர்வுடன் நேர்க் காட்சியாளர்கள், விஞ்ஞானிகள் பணிபுரிய வேண்டும் என்று கர்னாப் கூறுகிறார்.

பெர்ட்ராண்ட் ரஸ்ஸல் : (1872-1970)

பிரிட்டிஷ் தத்துவ வாதிகளில் இந்தியாவில் அதிகப் பிரபலம் பெற்றவர் பெர்ட்ராண்ட் ரஸ்ஸல். வியன்னா வட்டத்திற்கு முந்தியே இவரது தத்துவ வாழ்க்கை தொடங்கிவிட்டது. சிக்கலான

தத்துவ வாழ்க்கை இவருடையது. ஒவ்வொரு பத்து வருடத்திலும் ஒரு தத்துவத்தைச் சார்ந்துநின்றவர் என்று இவரைக் கூறுவார்கள். ஆரம்பத்தில் இவர் பிரிட்டனில் செல்வாக்கோடு இருந்த பரிபூரண கருத்து முதல் வாதத்தை ஆதரித்தார். பிரிட்டிஷ்காரர்கள் அப்போது ஹெகலின் தத்துவத்தை மறு உயிர்ப்பு செய்து வந்தார்கள். பிராட்லி என்பவர் அவர்களில் முக்கியமானவராக இருந்தார். பிராட்லியின் தத்துவத்தை ரஸ்ஸலும் ஆதரித்தார். பிரிட்டன் உலகம் முழுவதும் காலனிகளை வளைத்துப் போட்டு ஏகபோகமாக ஆட்சி புரிந்த காலம் அது. "காட்டு மிராண்டிகளாக" வாழ்ந்த காலனி மக்களை எல்லாம் நாகரீகமடைந்தவர்களாக மாற்றும் பணியை ஆங்கிலேயர்கள் செய்து வந்ததாக அவர்கள் அப்போது நம்பினார்கள். வசதியான பிரபுக் குடும்பத்தில் பிறந்த ரஸ்ஸலும் இவ்வாறே நம்பினார். இந்த நம்பிக்கையை நியாயப்படுத்திய பரிபூரணக் கருத்து முதல் வாதத்தை அவரும் பேசி வந்தார். ஆனால் இதுவெல்லாம் கொஞ்சகாலம். விரைவில் சுயமாக தனது சிந்தனையை வளர்த்துக் கொண்டார். ஆழமான கணிதக் கல்வி பெற்றார். அரசியல் தொடர்புகள் எப்போதுமே அவருக்கு இருந்தன. பிரிட்டிஷ் ஏகாதிபத்தியத்தின் தீவிர விமர்சகராக ரஸ்ஸல் உருவானார். கிட்டத்தட்ட அவரது கடைசிக் காலம் வரை அவரது அரசியல் விமர்சனம் தொடர்ந்தது. முதல் உலகப் போரின் போது போருக்கு எதிராகப் பிரச்சாரம் செய்தார். அதற்காகச் சிறையில் அடைக்கப்பட்டார். 1920-ல் சோவியத் ரஷ்யாவிற்குச் சென்று வந்தார். ரஷ்யப் புரட்சியின் தலைவர் விளாதிமிர் லெனினைச் சந்தித்தார். திரும்பி ஊருக்குச் சென்று போல்ஷிவிசத்தின் நிறை குறைகள் பற்றி எழுதினார். பொதுவாக எப்போதுமே சோஷலிச ஆதரவாளராக இருந்தார். இவரது சோஷலிசம் ஜனநாயக சோஷலிசம். உறுதியான நாத்திகராக இருந்தார். கிறித்துவ மதத்தை விமர்சித்து ஏராளமாக எழுதினார். இரண்டாம் உலகப் போரின் போதும் அதற்குப் பிறகும் அணு ஆயுத எதிர்ப்பு, உலக அமைதி ஆகியவற்றைப் பிரச்சாரம் செய்து வந்தார். காந்தி, நேரு, டாக்டர் இராதாகிருஷ்ணன் ஆகியோரின் நண்பராக இருந்தார். இந்திய சுதந்திரத்தை ஆதரித்தார். பிரிட்டிஷ் அரசியல், உலக அரசியல், கல்வி அமைப்பு, உலக அமைதி ஆகியவை குறித்து எப்போதுமே பேசியும் எழுதியும் வந்தார். இது போன்ற சமூக அக்கறை கொண்ட செயல்பாடுகளால் ஓரளவு வெகுசன செல்வாக்கு இவருக்கு இருந்தது.

20ஆம் நூற்றாண்டின் முதலாண்டுகளில் ரஸ்ஸல் புற உலகின் உண்மைத் தன்மையை ஏற்கும் புதுயதார்த்த வாதம் என்ற தத்துவத்தை தழுவினார் (NeoRealism). உலகப் பொருட்களின் சுயாதீனமான இருப்பை ஆதரிக்கும் தத்துவம் இது. பொருட்களின் பண்மைத்தன்மையையும் ரஸ்ஸல் வலியுறுத்தினார். எல்லாப் பருப் பொருட்களையும் ஒன்றாக்கிப் பொருள் (Matter) என்ற பொதுமைப்படுத்தும் ஒருமை வாதத்தை இவர் ஆதரிக்கவில்லை. பொருட்கள் தனித்தனியானவை. அவற்றிற்கிடையில் உள்ளீடான உறவுகள் கிடையாது. பொருட்களுக்கிடையிலான உறவுக ளெல்லாம் வெளி உறவுகளே என்பது ரஸ்ஸலின் முடிவு. ஒவ்வொரு பொருளும் குறிப்பிட்ட ஓர் இடத்தைப் பிடித்துக் கொண்டுள்ளது. ஒன்றின் இடம் முடிந்த பிறகு இன்னொன்றின் இடம் துவங்குகிறது. பொருட்கள் ஒன்றுக்குள் ஒன்றாக உள்ளீடாக ஒன்றுபட்டு இருக்கின்றன என்பதெல்லாம் மனித மனம் உருவாக்கும் கற்பிதம். மனித மனம் அத்தகைய கற்பிதத்தில் ஈடுபடும்போது பொருள் வகிக்கும் இடம் பற்றிய அக்கறையின்றிச் செயல்படுகிறது. ஆனால் இடமின்றி பொருள் இருப்பதில்லை. எனவே பொருட்களின் இருப்பிலிருந்து இடத்தை அகற்ற முடியாது. எனவே உள்ளீடான உறவுகளுக்கும் சாத்தியமில்லை. ஒவ்வொரு பொருளும் தனக்குரிய இடத்திலிருந்து கொண்டு அடுத்த இடத்தில் உள்ள பொருளுடன் வெளி உறவுகள் தாம் கொள்ளுகின்றது என்று ரஸ்ஸல் விளக்கினார். இது பன்மீய யதார்த்தவாதம் என்று அழைக்கப்படுகிறது. இருப்பினும் இவ்வகைத் தத்துவத்தில் ஓர் அப்பட்டமான நேர்க்காட்சி வாதமும் உள்ளது.

பின்னாட்களில் இயக்க இறையியல் (Process Theology) என்ற தத்துவத்தை நிறுவிய ஏ.என்.ஒயிட்ஹெட் என்ற அறிஞரோடு ரஸ்ஸல் இக்காலத்தில் இணைந்து வேலை செய்தார். இயக்க இறையியல் பொருட்களைவிட சம்பவங்களுக்கு (Happenings) அதிக முக்கியத்துவம் வழங்கும். ஒயிட்ஹெட்டுடன் சேர்ந்து வேலை செய்த ரஸ்ஸல் படிப்படியாக பொருட்களின் (Things) தனித்தனியான இருப்பு என்ற கருத்தையும் கைவிடத் தொடங்கினார். சம்பவங்களும் தகவல்களுமே நேர்க்காட்சி உலகின் அடிப்படைக் கூறுகள் என்ற முடிவுக்கு ரஸ்ஸல் வந்து சேர்ந்தார். இதனை பன்மீய யதார்த்த வாதத்தின் புதிய முடிவு எனலாம். இன்னொரு புறம் நேர்க்காட்சி வாதம் நோக்கிய பரிணாமத்தில் ஒரு கட்டம் என்றும் கூறலாம். பொருட்களின்

இருப்பைப் பற்றி நாம் விஷேசமாக எதையும் கூ முடியாது; நமக்குக் கிடைப்பதெல்லாம் பொருட்கள் பற்றிய தகவல்களே (Facts) என்பது ரஸ்ஸலின் கருத்து. பொருட்கள் மிக எளிமையான அணுக்களால் ஆனவை என்று முன்பு கூறியதை இப்போது ரஸ்ஸல், உலகம் பற்றிய சித்தரிப்பு அணுத்தகவல்களால் ஆக்கப்பட்டது என்று கூறினார். அணுத்தகவல்கள் என்பவை நம்மால் உருவாக்கப்படும் மிகச் சாதாரணமான குறைந்த பட்ச சிறு வாக்கியங்கள். இந்த ஆதார வாக்கியங்களிலிருந்து சிக்கலான சித்தரிப்புகளை உருவாக்குகிறோம். சிக்கலான சித்தரிப்புகளை எளிய ஆதார வாக்கியங்களோடு பொருத்திப் பார்த்து மெய்ப்பித்துக் கொள்ளுகிறோம். ஏதாவதொரு சித்தரிப்பை அணு வாக்கியங்களோடு பொருத்திப் பார்க்க இயலவில்லை எனில் அச்சித்தரிப்பில் ஏதோ ஒரு தவறு இருக்கிறது என்று பொருள். அல்லது புது ஆதார (அணு) வாக்கியங்களை உருவாக்குவதற்கான அவசியம் இருக்கிறது என்று பொருள்.

ரஸ்ஸல் எப்போதுமே ஒரு கணித அறிஞராகவும் இருந்தார். ஏற்கனவே நாம் குறிப்பிட்ட ஏ.என். ஒயிட்ஹெட்டுடன் இணைந்து **1910-13** ஆண்டுகளில் "கணிதவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்" (Principia Mathematica) என்ற மிகப்பெரும் நூலை எழுதி வெளியிட்டார். நவீன கணிதவியலில் இன்று வரை இது ஓர் அடிப்படை நூலாக விளங்குகிறது. பொதுவாக புதுயதார்த்த வாதத் தளத்தில் எழுதப்பட்ட நூல் என்று இதனைக் கூறுவார்கள். இருப்பினும், கணிதமும் தருக்கவியலும் அனுபவம் சாராதவை என்ற கான்ட்டின் கருத்தை ரஸ்ஸல் நீண்ட காலமாகப் பின்பற்றியும் வந்தார். அவரது கணிதம் பற்றிய உயர்வு மனப்பான்மைக்கும் புது யதார்த்த வாதத்திற்கும் ஓர் இழுபறி எப்போதுமே இருந்து வந்தது என்று சொல்லலாம்.

"பௌதீகத்திற்கு கணிதம் கிடைத்தது போல், தத்துவத்திற்கு தருக்கவியல்" என்று ரஸ்ஸல் கூறுவார். விஞ்ஞானங்களின் தருக்கவியலை ஆய்வு செய்வதே தத்துவம் என்ற வரையறையை ரஸ்ஸல் ஏற்றுக் கொண்டார்.

புலனுணர்வுத் தகவல்கள் (Sense Data) என்ற கருத்தாக்கத்தை ரஸ்ஸல் வலுப்படுத்தினார். புலனுணர்வுத் தகவல்களே மனித அனுபவங்களின் குறைந்த பட்ச அலகுகள். இவை வாக்கியங்களாக ஆக்கப்படும்போது தருக்கவியலின் முதல் அலகுகளாகவும் ஆகின்றன. இந்த இரண்டுக்கும் இடையில் ஒரு தொடர்பு உள்ளது. ஒரு சிறு வாக்கியத்தில் ஒரு தகவலைச்

சொல்லுகிறோம். அந்த வாக்கியத்தின் தர்க்கவியல் அமைப்பிற்கும், குறிப்பிட்ட அத்தகவலின் இருப்பியல் (Ontological) அமைப்பிற்கும் இடையில் ஏதோ ஒன்று பொதுவாக இருக்க வேண்டும். அதாவது உலகின் அமைப்பிற்கும் தருக்கவியலுக்கும் ஏதோ ஒரு பொதுத்தன்மை உள்ளது என்பது ரஸ்ஸலின் முடிவு. இங்கு ரஸ்ஸலின் தருக்கவியல் நேர்க்காட்சி வாதத்தை மட்டுமின்றி, கருத்து முதல் வாதத்தையும் காணுகிறோம்.

புலனுணர்வுகளால் நமக்குக் கிடைக்கும் தகவல்கள் பருப்பொருளாகவோ கருத்து வடிவமாகவோ இல்லாமல் முதலில் அவை நடுநிலைத் தன்மை (Neutral Materials) வகிக்கின்றன. நாம் அவற்றிற்கு விளக்கம் கொடுக்க ஆரம்பிக்கும் போது தான் அவை பொருளியல் ரீதியாகவோ கருத்தியல் ரீதியாகவோ அடையாளம் பெறுகின்றன என்று ரஸ்ஸல் கூறுவார்.

நேர்க்காட்சி வாதம் மொழியின் மீது கவனம் செலுத்தத் தொடங்கியதிலும் ரஸ்ஸலின் பங்களிப்பு ஏராளம். மொழி பற்றிய பிரக்ஞையும் ஆய்வுகளும் தத்துவ ஆராய்ச்சிகளுக்கு ஒரு தயாரிப்பு என்று தான் ரஸ்ஸல் முதலில் கருதினார். ஆனால் விரைவில் மொழியே எல்லாமாக ஆகிவிட்டது. மொழிக் கட்டமைப்பைப் புரிந்து கொள்ளுவதன் மூலம் உலகக் கட்டமைப்பைப் புரிந்து கொள்ளுகிறோம் என்று ரஸ்ஸல் 1940ல் எழுதினார். உலகின் கடைசிக் கட்டமைப்புக் கூறுகளை மொழியில் கண்டறிய முடியும் என்று எழுதினார்.

சாதாரண மொழி / லட்சிய மொழி என்ற (Ordinary Language / Ideal Language) விவாதத்திலும் ரஸ்ஸல் ஈடுபட்டார். தத்துவ அறிஞர்கள் இதுவரை பயன்படுத்தி வந்துள்ள மொழி அவர்களது அனுபூதவியல் தவறுகளுக்கும் காரணமாக இருந்து வந்திருக்கிறது. மொழியின் இலக்கணத்திலுள்ள தன்னிலை / முன்னிலை / படர்க்கை, ஆண்பால்/ பெண்பால், உயர்திணை/அஃறிணை, எழுவாய்/பயனிலை/ செயற்படு பொருள் போன்ற பல்வேறுபட்ட பகுப்பு முறைகளின் பின்னால் தொழிற்படும் தத்துவத்தை நாம் பரிசீலிக்காமல் விட்டுவிடுகிறோம். மொழியில், வழக்கில், சொற்களில் ஏராளமானவை இல்லாத பொருட்களைக் குறிப்பவையாக உள்ளன. இவை குறித்த பிரக்ஞையும் அவற்றை விலக்குவதற்கான முயற்சிகளும் தேவை என்று ரஸ்ஸல் வாதிடுவார். அவற்றை அகற்றும்போது தான் பழுதற்ற விஞ்ஞான மொழி உருவாக முடியும் என்று ரஸ்ஸல் கருதினார்.

இலட்சிய மொழி (Ideal Language) என்பது மொழி உருவான காலத்தின் மரபுத் தத்துவங்களிலிருந்து விடுதலை பெற்றது. அது தருக்க ரீதியான முரண்பாடற்றது. முழுமை பெற்றது. விஞ்ஞானக் கல்வியும் பயிற்சியும் பெற்றவர்கள் தத்துவத்திற்காகவும் தருக்கவிய லுக்காகவும் ஒரு மொழியை உருவாக்கினால் எப்படி இருக்குமோ அது லட்சியமொழி. உலகச் சித்தரிப்பு லட்சிய மொழியில் முழுமையடைந்ததாக இருக்கும். அச்சித்தரிப்பு உலகைப் போன்றதாகவே இருக்கும்.

உண்மையிலேயே லட்சிய மொழி என்ற ஒன்றை உருவாக்கி அதை விஞ்ஞானிகளுக்கிடையில் புழக்கத்தில் விட முடியும் என்று ரஸ்ஸல் நம்பியிருப்பார் என்று நமக்குத் தோன்றவில்லை. ஆனால் சாதாரண மொழியின் தத்துவார்த்த / தவறுகளை விமர்சிக்க லட்சிய மொழி என்ற ஒரு கருத்தாக்கத்தை அவர் உருவாக்கினார். மொழிப் பிரக்ஞை அவரால் வலியுறுத்தப்பட்டிருக்கிறது.

❖

⑦ மார்க்சியம்

மார்க்சியத்தின் தத்துவம் இயங்கியல் பொருள்முதல்வாதம் என்று அழைக்கப்படுகிறது. இது பொருள்முதல்வாதத் தத்துவச் சிந்தனையின் ஒரு வளர்ந்த வடிவமாகும். மார்க்சியத்திற்கு முந்தியே பல பொருள்முதல்வாத தத்துவங்கள் இருந்திருக்கின்றன. தத்துவம் தோன்றிய காலத்திலிருந்தே வெவ்வேறு காலக் கட்டங்களில் வெவ்வேறு வகையான பொருள்முதல் வாதக் கோட்பாடுகள் வழக்கிலிருந்திருக்கின்றன. எனினும் மார்க்சிய தத்துவமும், அதன் பொருள் முதல் வாதமும் முந்தியபொருள் முதல் வாதங்களிலிருந்து பல வகைகளில் வேறுபட்டுவிளங்குகின்றன.

மார்க்சியத்திற்கு முந்திய பொருள் முதல் வாதத்தின் குறைபாடுகள் :

வரலாற்றில் பெரும்பாலான காலக்கட்டங்களில் பொருள் முதல்வாதிகள் அந்தந்தக் காலக்கட்டங்களின் மதங்கள், மூடநம்பிக்கைகள், சடங்காச்சாரங்கள், பழமைவாதம் ஆகியவற்றிற்கு எதிரான கலகக்காரர்களாக இருந்திருக்கின்றனர். இவர்கள் உலகியல் காரணிகளைக் கொண்டே உலகை விளக்கியதால் நாத்திகர்களாக இருந்திருக்கிறார்கள். மதங்கள் ஆளுகை செலுத்திய பண்டைய மற்றும் இடைக்காலங்களில் பொருள்முதல் வாதிகளை ஒழுக்கமற்றவர்களென்றும் பண்பாடற்றவர்களென்றும் தூற்றி வந்திருக்கிறார்கள். பொருள் முதல் வாதிகளின் நூல்கள் தீக்கிரையாக்கப்பட்டிருக்கின்றன. மகாபாரதத்தில் ஒரு சார்வாகன் தீக்கிரையாக்கப்படுவான்.

உலகியல் வாழ்க்கைத் தேவைகள், வைத்தியம், ஆரம்பகால அறிவியல் சிந்தனை ஆகியவற்றை பொருள்முதல் வாதத்தத்துவ வாதிகள் நெருங்கியிருந்தனர்.

இருப்பினும் தத்துவ சிந்தனை என்ற வகையில் பழைய பொருள்முதல் வாதங்களில் குறைபாடுகளும் இருந்தன. இந்தக்

குறைபாடுகளைத் தெரிந்துகொள்ளுவதன் மூலம் இன்றைய பொருள்முதல் வாதத்தை அத்தகைய குறைபாடுகளற்றதாக ஆக்கமுடியும்.

மிகப் பழமையான பொருள்முதல் வாதிகள் உலகப் பொருட்களையெல்லாம் குறிப்பிட்ட ஒரு பருப்பொருளிலிருந்து தோன்றியதாகக் கொண்டனர். கிரேக்கத்தின் முதல் தத்துவவாதியான தேல்ஸ் என்பார் உலகில் காணப்படும் சகல பொருட்களுக்கும் மூலதாரமான முதல் பொருள் தண்ணீர் என்றார். இப்படி ஒரு மூலாதாரமான முதற்பொருளைத் தேடுவதிலேயே தவறு இருந்தது. எல்லாமே தண்ணீரிலிருந்து தோன்றுகின்றன என்ற முடிவும் ஏற்புடையதன்று.

பஞ்சபூதங்களின் (காற்று, நீர், நெருப்பு; மண், ஆகாயம்) சேர்க்கையே உலகம் என்று கூறுவதிலும் கூட குறைபாடு உண்டு. இது இன்று, ரசாயன மூலகங்களின் சேர்கையே மனித வாழ்வு என்று கூறுவதற்கு ஒப்பாகும். மனித உடலின் பெளதீக, ரசாயன உள்ளடக்கம் குறிக்க ஒரு விளக்கமாக இது அமையலாம். ஆனாலும் மனித வாழ்வின் பிரத்தியேகப் பண்புகளை இந்த அணுகுமுறை விளக்காது. மனிதச் சிந்தனையை, அனுபவங்களை, கற்பனையை இது விளக்காது. வரலாற்றை இது விளக்காது.

ஒரே பருப்பொருள் அல்லது பஞ்சபூதங்கள் அல்லது இயற்கை இவற்றிலிருந்து வாழ்வின் சிக்கலான அம்சங்களை வருவித்தல் என்பதில் ஒருவித குறைத்தல் வாதம் உள்ளது. இறைவன், உலக ஆன்மா ஆகியவற்றை முதற்புள்ளிகளாக எடுத்துக்கொண்டு முழு உலகத்தையும் அவற்றிலிருந்து வருவித்தல் போலவே பருப் பொருட்களை, பஞ்சபூதங்களை முதற்புள்ளிகளாகக் கொண்டு உலகை விளக்குதலும் அடிப்படையில் ஒருவித இயக்க மறுப்பியல் சிந்தனையே. இரண்டுமே குறைத்தல் வாதங்கள்தாம். முறையியல் ரீதியாக இரண்டுமே ஒன்றுதான். பண்டைய பொருள் முதல்வாதம் பொருள் என்பதைச் சடப்பொருள் என்றே புரிந்து கொண்டது. உற்று நோக்கினால் இப்படித்தான் இயற்கையையும் பஞ்ச பூதங்களையும் பருப்பொருட்களையும் பண்டைய ஆன்மீகவாதமும் உயிரற்ற, ஆன்மாவற்ற சடப்பொருளாகக் கருதியது. அவற்றைச் சடப்பொருட்கள் என ஏற்றுக் கொண்டதன் மூலம், பண்டைய பொருள் முதல் வாதம் ஆன்மீகவாதிகளின் நிலைப்பாட்டை ஏற்றுக் கொண்டதாக ஆகிறது.

இயக்கம் குறித்த பார்வை பண்டைய பொருள்முதல் வாதத்தில் பலவீனமான ஒரு கண்ணி. சடப்பொருளாக உலகைக்

குறைப்பதோடு சடப்பொருளின் பௌதீக இயக்கங்களை மட்டுமே அது இயக்கம் எனக் கொண்டது. இடப்பெயர்ச்சி, அணுக்களின் சேர்க்கை, பிரிவு என்று மேலோட்டமான அளவில்தான் இயக்கம் புரிந்து கொள்ளப்பட்டது.

ஐரோப்பாவில் தொழில்யுகம் தொடங்கிய காலத்தில், அதையொட்டி விஞ்ஞானங்கள் உயிர்ப்பு பெற்ற காலத்தில் பொருள்முதல் வாதமும் மறுமலர்ச்சி பெற்றது.. இக்காலத்தில் பருப்பொருள் என்ற நிலைப்பாட்டைக் கடந்து வளர பொருள்முதல்வாதம் முயன்றது. என்றாலும் ஐரோப்பாவில் ஆளுகை செலுத்திய விஞ்ஞானங்களும் அவற்றின் கண்டுபிடிப்புகளும் பொருள் முதல் வாத தத்துவத்தின் மீதும் செல்வாக்கு செலுத்தின.

இக்காலத்திய பௌதீக, ரசாயன விஞ்ஞானங்கள் பொருட்களின் பண்புகளை ஆய்வு செய்தன. பொதுமைப் படுத்தப்பட்ட வடிவில் பொருட்களின் பண்புகள் கண்டறியப் பட்டன. திடத்தன்மை, உருவம், பரப்பு, எடை, அடர்த்தி, ஆற்றல், விசை என்பது போன்ற ஏராளமான பொருட்பண்புகள் கண்டறியப்பட்டன. பௌதீகப் பொருட்களின் இப்பண்புகள் பற்றிய அறிவு, அப்பண்புகளின் அளவு ரீதியான கணக்கீடுகள் தொழில்யுகத்தின் தேவைகளாக இருந்தன. பொருட்பண்புகள் புலனுணர்வுகளால் அறியப்படுகின்றன என்பதுவும் இங்கு கவனிக்கத்தக்கது. இத்தகைய பின்புலத்தில் தொழில் யுகத்தின் பொருள்முதல் வாதமும் உருவானது.

பொருள் என்பது பொருட்பண்புகளின் வழியாக இக் காலத்தில் மறுவரையறை செய்யப்பட்டது. அல்லது, அப் பொருட்பண்புகளை அறிவதற்கும் அளப்பதற்கும் துவக்கமாக அமைந்த புலனுணர்வுகளின் வழியாக வரையறை செய்யப் பட்டது. பொருள் என்பது தனித்தனியான பருப்பொருட்கள் அல்ல. பொருள் என்பது அடர்த்தியும் பரப்பும் கொண்டது என்று திகார்த் வரையறுத்தார். பூகோள மற்றும் வெளியியல் பண்புகளைக் கொண்டது பொருள் என்ற வரையறையும் இக்காலத்தில் தோன்றியது. பிரான்சிஸ் பேகன் என்ற ஆங்கிலேயே தத்துவ அறிஞர் புலனுணர்வுகளால் அறியப்படும் கணக்கிலடங்காத பண்புகளின் ஒட்டுமொத்தத் தொகுப்பே பொருள் என்று வரையறுத்தார். பொருட் பண்புகளே யதார்த்தத்தின் அடிப்படை என்ற கருத்தாக்கம் கொண்டதாக இக்காலத்திய பொருள் முதல்வாதம் இருந்தது. ஜான் லாக் என்ற ஆங்கிலேயத் தொழில்யுகத்

தத்துவ ஞானியும் புலன் உணர்வுகளின் முதன்மையை வலியுறுத்தினார். மனித அறிவிற்கு சுயாதீனமான படைப்பு சக்தி உண்டு என்று இவரது காலத்திய அறிவுவாதத் தத்துவாதிகள் கூறினர். அறிவின் சுயாதீனத்தை மறுக்க முனைந்த ஜான் லாக், புலனுணர்வுகளால் தரப்படாதது எதுவும் அறிவில் இடம் பெறாது என்று அறிவித்தார்.

தொழில்யுகத்தின் எந்திரவியல் சிந்தனையும் இக்காலத்திய பொருள் முதல்வாதத்தில் செல்வாக்குச் செலுத்தியது. மனிதன் மிகச் சிக்கலான ஒரு யந்திரம் என்று பொருள் முதல் வாதிகள் வரையறுத்தனர். சமூகத்தை, அதன் கட்டமைப்பை ஒரு மாபெரும் யந்திரமாகச் சித்தரிக்கவும் அவர்கள் தலைப்பட்டனர். அரசாங்கம், அதன் அதிகாரிகள், அதிகாரி வர்க்கத்தார், அரசு அலுவலகச் சமாச்சாரங்கள் நிர்வகிக்கப்படுதல் போன்றவையும் யந்திரயுகப் பார்வை கொண்டமைந்திருந்தன.

உயிரியல் விஞ்ஞானங்களின் வளர்ச்சி உயிரியல் சார்பு கொண்ட பொருள் முதல் வாதத்திற்கு இட்டுச் சென்றது. மனிதன் ஓர் உயிரியல் பிராணி. ஜீவராசிகளின் உலகிற்குச் சொந்தமான விதிகள் சமூகத்திற்கும் பொருந்தும் என வாதிடப்பட்டது. இக்காலப் பொருள்முதல் வாதிகளின் சிலர் சமுதாய வாழ்வை விளக்க முயற்சித்தனர். மனிதன் சமூகச் சூழல்களால் உருவாக்கப்படுபவன் என்ற வாதம் இவர்களால் முன் வைக்கப்பட்டது.

தொழில் விஞ்ஞானயுகத்தின் பொருள் முதல் வாதத்திலும் ஏராளமான குறைபாடுகள் இருந்தன. முன்பு குறிப்பிட்டது போலவே, பொருளுலகைச் சடப்பொருளாக்குதல் இக்காலத்திலும் தொடர்ந்து, சமுதாயத்தை எந்திரகதியில் அணுகுதலே தொடர்ந்தது. மனித வாழ்க்கை, சிந்தனை, உளவியல் ஆகியவை விளக்கப் படாமல் இருந்தன. பொருளைப் பொருட்பண்புகளாக்கி, அவற்றைப் புலனுணர்வுகளாக்கியதால், பொருள்முதல்வாதம் புலனுணர்வுகள் சந்தித்த எல்லா விமர்சனங்களையும் தானும் சந்திக்க வேண்டியிருந்தது. அறிவைப் புலனுணர்வுகளாகக் குறைக்க இயலாது என்பதையும் அக்காலப் பொருள்முதல் வாதம் கவனிக்கவில்லை. அதீத விஞ்ஞானச் சார்பு பொருள் முதல் வாதத்தின் தத்துவ நோக்கை பலவீனப்படுத்தியது. இக்காலப் பொருள்முதல் வாதத்தில் வரலாற்றுணர்வும் இல்லை.

சமுதாயம் பற்றிப் பேச முனைந்தவர்களும் சூழல்களால் உருவாக்கப்படுவன் மனிதன் என்ற எல்லையைத் தாண்டவில்லை.

பின்னர் மார்க்ஸ் இவர்களை நோக்கிக் கேட்டார். சூழல்களால் உருவாக்கப்பட்டவன் மனிதன் என்றால் சூழல்களை உருவாக்குவது யார்?

மார்க்சியப் பொருள் முதல் வாதம்

பழைய பொருள் முதல் வாதத்தை விமர்சித்தபடி மார்க்ஸ் தனது தத்துவத்தை உருவாக்கினார். பொருள் என்பதைச் சடப்பொருள் என்றோ பருப்பொருள் என்றோ இயற்கை என்றோ வரையறுப்பதில் பொருள்முதல் வாதம் தோல்வியடைகிறது என்று அவர் கருதினார். பொருளைப் பொருட் பண்புகள் என்றும் புலனுணர்வுகள் என்றும் வரையறுப்பதிலும் பொருள்முதல் வாதம் தோல்வியடைகிறது என்று அவர் கருதினார். தொழில்யுகத்தின் விஞ்ஞானங்கள் இயக்கமறுப்பியல் சிந்தனை கொண்டவை என்றார் மார்க்ஸ். இப்படிப் பொருளைச் சடப்பொருளாகவும் புலனுணர்வுகளாகவும் சூழல்களாகவும் குறைத்துவிட்டதால் தான், பொருளின் இயக்கு சக்தி கருத்து முதல் வாதிகளால் களவாடப்பட்டு அது அறிவின் படைப்பு ச்க்தி என உருமாற்றப்பட்டு விட்டதாக மார்க்ஸ் கூறினார். சமுதாயத்தின், வரலாற்றின், மனிதனின் செயல்பாட்டுத்திறன் பழைய பொருள் முதல்வாதத்தால் கண்டு கொள்ளப்படவில்லை. கருத்து முதல் வாதமோ அதனை ஆன்மாவின் செயல்பாடாக, இறைவனின் செயல்பாடாக, அறிவின் செயல்பாடாகச் சித்தரித்து விடுகிறது. பழைய பொருள்முதல் வாதத்தில் பொருள் செயல்பாடற்றது, உயிரற்றது, அது வெறும் சடம், நம்மை நிர்பந்திக்கும் சூழல்கள். அவ்வளவுதான், அது இயக்கமற்றது. சமூக வாழ்வும் மனிதனும் வரலாறும் அதற்கு வெளியில்தான் இருக்கின்றன.

சமூகத்திலும் வரலாற்றிலும் இயங்கும் பொருளை மார்க்ஸ் காண முனைந்தார். இயங்கியல் பொருள்முதல் வாதம் என அவரது தத்துவம் பெயர் பெற்றது. மனிதர்களின் உழைப்பு நடவடிக்கை சமூகத்திலும் வரலாற்றிலும் செயல்படும் பொருளின் வடிவமாக அவரால் கண்டறியப்பட்டது. மனிதர்களின் உற்பத்தி நடவடிக்கை சமூகத்திலும் வரலாற்றிலும் இயங்கும் பொருளாக அவரால் கண்டறியப்பட்டது. உற்பத்தி நடவடிக்கையின்றி எந்தச் சமூகமும் வாழ்வதில்லை. மனிதர்கள் தங்களைச் சமூகமாக மறு உற்பத்தி செய்து கொள்வதில் அவர்களின் உற்பத்தி நடவடிக்கை ஜீவாதாரமான பாத்திரம் வகிக்கிறது. உழைப்பு அல்லது உற்பத்தி நடவடிக்கையின் போது இயற்கை உலகம் புனரமைக்கப்படுகிறது.

மாற்றப்படுகிறது. மனிதன் தன்னை ஒத்த உழைப்பாளிகளாக ஒன்று சேரும்போது ஒரு வர்க்கமாக சமூகத்தை மாற்றியமைக்கும் வர்க்கப் போராட்டங்களில் ஈடுபடுகின்றான். வர்க்கப் போராட்டம் என்பது சமூகச் சூழல்களைப் புனரமைக்கும் ஒரு தீவிர நடவடிக்கை. இவ்வாறாக, சமுதாயத்திலும் வரலாற்றிலும் செயல்படும் பொருளாக, மார்க்ஸ், மனிதர்களின் உற்பத்தி வாழ்க்கை, சூழல்களைப் புனரமைக்கும் செயல்பாடுகள், வர்க்கப்போராட்டம் ஆகியவற்றைக் கண்டறிந்தார். பழைய பொருள் முதல் வாதங்களிலிருந்து மார்க்சின் இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதம் அடிப்படையிலேயே வேறுபட்டமைந்தது.

மார்க்சிற்கு முன்னோடியாக விளங்கிய ஹெகல் என்ற ஜெர்மானிய சிந்தனையாளர் ஒரு தீவிரமான கருத்து முதல்வாதி, ஆனால் அவர் ஓர் அற்புதமான இயங்கியலாளரும் ஆவார். மார்க்ஸ் ஹெகலிடமிருந்தும் பிற இயங்கிலாளர்களிடமிருந்தும் கற்றுக் கொண்டார். வாழ்வை அதன் எல்லாச் சிக்கல்களோடும் வளமையோடும் புரிந்து கொள்ளுவதற்கு இயங்கியல் உதவுகிறது என்று மார்க்ஸ் புரிந்து கொண்டார். பொருள் முதல்வாத இயங்கியலை அவர் உருவாக்கினார். இயங்கியல் மார்க்சிய தத்துவத்தின் ஆன்மா என்றும் லெனின் குறிப்பிட்டார். இயங்கியலற்ற பொருள்முதல் வாதத்தைவிட இயங்கியல் கொண்ட கருத்து முதல் வாதம் வாழ்வை அதிகமாக விளக்கும் என்று லெனின் கூறுவார். இக்கூற்று இயங்கியலின் முக்கியத்துவத்தை விளக்கும்.

மார்க்சிய இயங்கியல்

மார்க்சிய இயங்கியலின் கோட்பாடுகளை வரையறுப்போம்.

1. முழுமைவாதம்

2. சர்வாம்ச உறவுகள்

3. மாற்றம்

4. முரண்பாடு

5. எதிர்வுகளின் ஒன்றுபடுதலும் போராட்டமும்

6. மறுத்தல்

7. ஒன்றுபட்டவை எனப்படுபவற்றிற்கு இடையில் உள்ள உள் எதிர்வுகளை இனம் காணுதலும் அவற்றின் போராட்டத்தைக் காணுதலும்.

8. எதிர்வுகள் பரஸ்பரம் ஒன்றையொன்று ஊடுருவுதல், உறவு கொள்ளுதல்.

முரண்பாடு

மார்க்சிய இயங்கியலில் அடிப்படையான கருத்தாக்கம் முரண்பாடு என்பதாகும். எதிரெதிர் கூறுகள் ஒன்றையொன்று சந்தித்துக் கொள்ளுதலை மார்க்சியம் முரண்பாடு என்கிறது. முரண்பாடு மாற்றத்தின் ஊற்றுக்கால் என்று அது கூறுகிறது. முரண்பாடு நமது வாழ்வின், வரலாற்றின், சமுதாயத்தின், சிந்தனையின் மிக அடிப்படையான உண்மை என்று மார்க்சியம் கூறுகிறது.

தத்துவ வரலாற்றில் முரண்பாடு என்ற கருத்து வேண்டாத ஒன்றாக, விலக்கப்படவேண்டிய ஒன்றாக, உண்மைக்குத் தடையான ஒன்றாகக் கருதப்பட்டு வந்திருக்கிறது. பண்டைய கிரேக்கத்தில் பர்மினிடிஸ் என்ற தத்துவவாதி உலக வாழ்வை இரண்டு வட்டாரங்களாகப் பிரித்தார். ஒன்றை அபிப்பிராய உலகம் என்றும் மற்றதை உண்மை உலகம் என்றும் அவர் பகுத்தார். அபிப்பிராய உலகில் சகலமும் முரண்பாடுகள் கொண்டவை. அங்கு தெளிவு கிடையாது. அதுமாறிக் கொண்டே இருப்பது, நிலையற்றது, எனவே அங்கு உண்மைக்கு இடமிருக்காது என்ற முடிவிற்கு அவர் வந்தார். இதற்கு மாறாக, அபிப்பிராய உலகைக் கடந்த பிறகே தெளிந்த, தூய்மையான, நிலையான, மாற்றமில்லாத, எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக முரண்பாடுகள் அற்ற உண்மையை அடைய முடியும் என்றுஅவர் குறிப்பிட்டார். இவ்வாறாக உண்மையிலிருந்து முரண்பாடு அகற்றப்பட்டது. இதே விவாதத்தின் விளைவாக, நாம் காணும் காட்சி உலகம் உண்மை அல்ல, அது வெறும் தோற்றமே, அது நிலையற்றது, தெளிவற்றது, முரண்பாடு கொண்டது என்ற முடிவிற்கு பர்மினிடிஸ் வந்து சேர்ந்தார்.

தருக்கவியலின் விதிகளை வரையறுத்த அரிஸ்டாட்டில் என்ற அறிஞர் முரண்பாடற்ற சிந்தனையே முறையான சிந்தனை, அதுவே உண்மையைத் தரும் என்று வரையறுத்தார். இந்தியச் சிந்தனையிலும் இதே விதமான விவாதம் உண்டு. புலனுணர்வுகளால் நாம் பெறும் உலகம் முரண்பாடானது. மாறுவது, நிலையற்றது, எனவே அது மாயை, பிரம்மஞானம் சகலவிதமான முரண்பாடுகளையும் கடந்தது என இந்திய வேதாந்தம் கூறியது. இதனை வாழ்க்கைத் தளத்தில் சாதிக்க

முடியாது. வாழ்வைக் கடந்த தளத்தில் தான் பிரம்மத்தை அறியவும் அடையவும் முடியும் என்று அது கூறியது.

திகார்த் என்று பிரெஞ்சு சிந்தனையாளர் சந்தேகத்திற்கு இடமளிக்கக் கூடிய சகலவற்றையும் உண்மையற்றவை என்று விலக்கினார். தன்னிலேயே தெளிவு கொண்ட எந்தவித சந்தேகத்திற்கும் இடமில்லாத மனித சிந்தனையே உண்மை என்று அவரும் வரையறுத்தார்.

இவ்வாறாக தெளிவற்றது, நிலையற்றது, மாற்றத்திற்கு ஆட்படுவது, சந்தேகத்திற்கு இடமளிப்பது, அழுக்கானது, தீட்டானது என்ற பல்வேறு சொற்களின் மூலம் வாழ்வும் அதன் சிக்கல்களும் அதன் முரண்பாடுகளும் கருத்து முதல்வாதத் தத்துவங்களால் புறக்கணிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. முரண்பாடற்ற உண்மையைக் காணுகிறோம் என்ற அறிவிப்புடன் பொய்களைக் கட்டி அழுது வந்திருக்கின்றன. தத்துவங்கள், முரண்பாடு கொண்ட வாழ்வையும் சிந்தனையையும் வரலாற்றையும் அவை பொய் என்றும் தோற்றம் என்றும் அறிவித்து வந்திருக்கின்றன. முரண்பாடு வாழ்வின், யதார்த்தத்தின் அடிப்படை விதி என்று மார்க்சியம் கூறுகிறது. எனவே வாழ்வை அதன் சகல உண்மைத் தன்மையோடு சித்தரிக்க முயலும் சிந்தனையும் முரண்பாடு கொண்டதாக இருக்கும் என்று மார்க்சியம் கூறுகிறது. 'முரண்பாடு உண்மையின் இலக்கணம். முரண்பாடின்மை பொய்யின் இலக்கணம்' என்றார் ஹெகல்.

ஜெர்மானிய சிந்தனையாளர் இம்மானுவேல் கான்ட் என்பார் 'சுத்தமான' சிந்தனையிலும் முரண்பாடு உண்டு என்றார். அதனை அவர் எதிர்வுகள் என்று பெயரிட்டார். நேர்மறை வாக்கியம், எதிர்மறை வாக்கியம், இணை வாக்கியம் என்ற மூன்று நிலைப்பாடுகள் உண்டு என்று அவர் கூறினார். உண்மை இந்த மூன்றிலுமாகத்தான் கிடைக்கிறது. தனித்தனியாக அல்ல என்று கான்ட் குறிப்பிட்டார். பின்னால், இவரது கருத்து ஹெகலாலும் மார்க்சாலும் செழுமைப்படுத்தப்பட்டது.

முரண்பாடின்மையைச் சந்திக்க விரும்பும் சிந்தனை அம்முயற்சியில் வாழ்வை இழந்துவிடுகிறது. வெறும் ஒருதலைப்பட்சமாக முடிந்துவிடுகிறது. அது தவிர்க்கவியலாமல் முரண்பாடுகளும் சிக்கல்களும் கொண்ட வாழ்வை பொய் என்று அறிவிக்கவேண்டி வருகிறது. வாழ்விலிருந்து அப்புறப்பட்ட, அப்பாலை வெளிக்குள் சிக்கிக் கொள்ளுகிறது.

மாற்றம் என்ற கருத்தாக்கத்திலும் உட்பொருள் உண்மையாக விளங்குவது முரண்பாடு ஆகும். மாற்றத்தின்போது ஒன்று மற்றதாக மாறிச் செல்லுகிறது. ஒன்று தன்னை மறுத்து மற்றதாக மாறுகிறது. எனவே மாற்றத்தின் அடிப்படைக் கூறு மறுத்தல் ஆகும். ஒன்று தன்னை ஒன்றாக வரையறுப்பதன் மூலம் தனக்குத்தானே எல்லைகளைக் கட்டிக் கொள்ளுகிறது. எல்லைகள் அந்த ஒன்றின் முடிவைச் சுட்டிக்காட்டுகின்றன. எல்லைகளில் மறுத்தல் அடங்கியிருக்கிறது. மறுத்தல் பிறிதின் துவக்கத்தைச் சுட்டிக்காட்டுகிறது.

இயங்கியல் எதிர்வுகள்

இருப்பும் மறுப்பும் சேர்ந்தது இயக்கம் என்பார் ஹெகல். உண்மையில் இருப்பது இயக்கம் மட்டும்தான். நமது சிந்தனையின் பகுப்புத்திறனே அதனை இருப்பாகவும் மறுப்பாகவும் நமக்கு எடுத்துக்காட்டுகிறது. மொத்த வாழ்வை நாம் தத்துவார்த்த எதிர்வுகளின் வழியாகப் பகுத்து ஆய்வு செய்கிறோம். வாழ்வு ஒன்றுபட்டது. தத்துவார்த்த எதிர்வுகள் நமது சிந்தனையின் கருவிகள். பொருள் / கருத்து, அடிப்படை / மேற்கட்டுமானம், உள்ளடக்கம் / வடிவம், சாராம்சம் / வெளிப்பாடு, காரணம் / காரியம், தற்செயலானது / தவிர்க்க இயலாதது, யதார்த்தம் / வாய்ப்புகள், தொடர்ச்சி / தொடர்ச்சியற்றது என்பது போன்ற ஏராளமான தத்துவார்த்த எதிர்வுகளின் வழியாக நாம் வாழ்வை அணுகுகிறோம். இவற்றில் ஏதாவது ஒரு பக்கத்தை மட்டும் அதீதப்படுத்தினால், உலகம் சிதைக்கப்பட்டு விடும். அது ஒருதலைப்பட்சப் பார்வையாகிவிடும். எதிர்வுகளின் இயங்கியலாக உலகைக் காண வேண்டும். எதிர்வுகளின் சந்திப்பாக, பரஸ்பர ஊடுருவலாக, போராட்டமாக வாழ்வைக் காணுதலையே இயங்கியல் என்று மாக்சியம் கூறுகிறது.

மேலே குறிப்பிட்ட தத்துவார்த்த எதிர்மறைகள் உலக வரலாறு முழுவதிலுமாக உருவாக்கப்பட்டவை. ஆனால் அவை பல்வேறு தத்துவங்களில் ஒருதலைப்பட்சமாக வளர்க்கப் பட்டிருக்கின்றன. ஆயின் அவற்றைப் பரஸ்பர ஊடுருவல், செல்வாக்கு கொண்டவையாக, எதிர்வுகளின் போராட்டமாகக் காணச் சொல்லுவது மார்க்சிய இயங்கியல் ஆகும்.

மிக முக்கியமான சில தத்துவார்த்த எதிர்வுகளின் இயங்கியலைக் கீழே காண்போம்.

பொருளும் கருத்தும்.

மார்க்சிய இயங்கியலின் அடிப்படையான எதிர்வுகள் இவை. மார்க்சியம் ஒரு பொருள் முதல் வாதத் தத்துவம் என்ற வகையில், அது பொருளை முதன்மையான கருத்தாக்கமாகக் கொள்ளுகிறது. சமூக வாழ்வின் இயற்கை அடிப்படையை நாம் முழுவதும் மீறிச் சென்றுவிட முடியாது. புனரமைக்கப்பட்ட வடிவிலான இயற்கை நம்மில் வாழ்கிறது. மனித வாழ்வின் முன் நிபந்தனையாக, சூழலாக இயற்கை உள்ளது. அதே போல, சமூக வாழ்வின் பொருள் முதல்வாத அடிப்படையாக மனிதர்களின் உழைப்பு வாழ்க்கை, உற்பத்தி வாழ்க்கை அமைந்திருக்கிறது. புறஉலகை உழைப்பின் மூலம் உருமாற்றுவது, நம்மை நாமே உழைப்பின் மூலம் உருமாற்றுவது, சமூக வாழ்வை நாம் மாற்றியமைப்பது ஆகியவையெல்லாம் நமது வாழ்வின் பொருள் முதல்வாத அடிப்படைகளாக அமைகின்றன.

எனினும் வெறுமனே இயற்கையைக் கொண்டு, வெறுமனே உழைப்பைக் கொண்டு நாம் நமது வாழ்வை விளங்கிக் கொள்ள முடியாது. அப்படிச் செய்தல் பொருள் முதல்வாதக் குறைத்தலாக முடிந்துவிடும். இயற்கையை நாம் அறிகிறோம். இயற்கையை நாம் புனரமைப்பதில் நமது மன உழைப்பு, சிந்தனை தவிர்க்கவியலாத இடம் பெறுகிறது. சமூகக் கலாச்சாரம் நமது செயல்பாடுகளையும் கூட கட்டுப்படுத்துகிறது. உலக யதார்த்தம் பற்றிய அறிவு, வாழ்வு பற்றிய பிரக்ஞை, நமது நலன்கள் குறித்த உணர்வு நமது செயல்களை நிர்ணயிக்கும் ஆற்றலைக் கூடத் தருவதுண்டு. இவ்வாறாக செயலுக்கும் சிந்தனைக்கும் இடையில் முரண்பட்ட உறவு விளங்குகிறது. அவை வேறுபடவும் ஒன்று படவும் செய்கின்றன. பரஸ்பரம் செல்வாக்கு செலுத்துகின்றன.

பிரத்தியட்ச வாழ்வில் தனித்தநிலையில் பொருளையோ, கருத்தையோ காணமுடியாது. மேஜை என்பது வெறுமனே ஒரு சடப்பொருளல்ல. அது உழைப்பின் படைப்பு, சிந்தனையின் படைப்பு. சமூக மாற்றம் என்பது வெறுமனே ஒரு பொருளாதார மாற்றம் மட்டும் அல்ல. அது கருத்தியலின், சமூக மதிப்புகளின் மாற்றமும் ஆகும்.

மார்க்சியம் வாழ்வை வெறுமனே சடப்பொருளாகக் குறைத்த பழைய பொருள் முதல்வாதிகளை மறுக்கும். இறைவெளிப்பாடு, ஆன்ம விடுதலை எனக் குறைக்கும் கருத்து முதல்வாதத்தையும் மறுக்கும். அணுக்கொள்கை, பௌதீக இயக்கங்கள், உடலியல்

கோட்பாடுகள் போன்றவற்றைக் கொண்டு மனித வாழ்வை விளக்குவதும் பழைய பொருள் முதல் வாதத்தின் தொடர்ச்சிதான். இவற்றை மார்க்சியம் ஏற்காது. இன்னொரு புறம், உள்ளுணர்வு, அநுபூதஅனுபவங்கள், ஆழ்மன அனுபவம் ஆகியவற்றைக் கொண்டு வாழ்வை விளக்குதலையும் ஏற்காது. பொருள், சிந்தனை ஆகியவற்றின் மிக நுட்பமான இயங்கியலாக அது வாழ்வைக் காணும்.

சாராம்சமும் நிகழ்வும்

வாழ்க்கை நிகழ்வுகளை நாம் நேரடியாகக் காணுகிறோம். அனுபவிக்கிறோம். இந்த நிகழ்வுகளை அவற்றின் நேரடித் தளத்தில் முடிந்த சம்பவங்களாகக் கொள்ளுதல் கூடாது. சம்பவங்கள், நிகழ்வுகளுக்கிடையிலான உட்தொடர்புகள் அறியப்படவேண்டும். வெறும் சம்பவங்களை, நிகழ்வுகளோடு நிறுத்திக் கொண்டால் நமது மேலோட்டமான அனுபவத் தளத்தைத் தாண்டிய உட்தொடர்புகளை அறிய முடியாமற் போய்விடும். நிகழ்வியல் தளத்திலிருந்து நாம் தொடங்கவேண்டி வரும். ஆனால் உட்தொடர்புகளை உற்று நோக்கும்போதுதான் நிகழ்வுகளை அர்த்தப்படுத்த முடியும். உட்தொடர்புகளையே இங்கு சாராம்சம் என்கிறோம். நிகழ்வுகளும் சாராம்சமும் தனித்தனியாக நிலவுவது கிடையாது. நிகழ்வுகளின் உட்தொடர்பு தான் சாராம்சம். நிகழ்வுகளின் உட்தொடர்புகளை அந்த நிகழ்வுகளின் தளத்தோடு நெருக்கமான பிரத்தியட்ச வட்டாரத்திலேயே கண்டறிய வேண்டும். நிகழ்வுகளுக்கும் சாராம்சத்திற்கும் இடையில் நெருக்கம் இருக்க வேண்டும். இந்திய அரசியலில் ஊழல் அதிகரித்துவிட்டது என்ற நிகழ்விலிருந்து, இது முதலாளித்துவத்தின் விளைவு என்ற சாராம்சத்தைச் சென்று சேரலாம். இது உண்மையாகக் கூட இருக்கலாம். ஆனால் ஊழலின் பின்புலத்தை ஊழல் நடைபெறும் நமது கால சமூக அரசியல் பண்பாட்டுச் சூழலில் இன்னும் அணுக்கமாக அர்த்தப்படுத்தத் தெரிந்திருக்கவேண்டும். அப்படி அர்த்தப்படுத்தினால் தான் ஊழலுக்கு எதிரான செயல்களையும் நாம் பிரத்தியட்சப்படுத்த முடியும்.

நிகழ்வுகளோடு நிறுத்திக் கொள்ளுதல் தனிமனித வாதத்தையும் அனுபவ வாதத்தையும் வளர்க்கும். சாராம்சத்தை மட்டும் வைத்துக் கொண்டு அது நிகழ்வுகளை நிர்ணயிக்கிறது என்று முடிவிற்கு வருவது சாராம்சத்திற்கு அதீத அந்தஸ்து

வழங்குவதில் முடியும். சாராம்சவாதம் இன்னொரு வகையான ஒருதலைப்பட்சமாகவும் கருத்து முதல் வாதமாகவும் முடியும்.

உள்ளடக்கமும் உருவமும்

இவை இரண்டும் இணைந்தவை. இலக்கியத்தில் இக் கருத்தாக்கங்கள் பெரிதும் பேசப்படுபவை. கவிதையின் உள்ளடக்கம் சிறந்ததாக இருக்கவேண்டும். உருவமும் அற்புதமாக அமைந்திருக்க வேண்டும். ஒரு இலக்கியப் படைப்பில் உள்ளடக்கம் தான் முதன்மையானது. உருவம் என்பது வெறுமனே வெளி அலங்கரிப்புதான் என்று கூறுவது சரியானதல்ல. உள்ளடக்கத்தை இப்படித் தனித்ததாகக் காணுவதே ஒருவித சாராம்சவாதம். உயிர்மட்டும்தான் முக்கியமானது என்ற கூறுகின்ற ஆன்மீகவாதம் போல் இது ஆகிவிடும். உயிரும் உடலும் இணைந்துதான் மனிதன் உள்ளான்.தனித்தனியாக அல்ல.

இலக்கிய வரலாற்றின் குறிப்பிட்ட சில கட்டங்களில் உருவத்தில் ஏற்படுத்தப்படும் மாற்றங்கள் தீர்மானகரமான பாத்திரம் ஏற்பதுண்டு. பழக்கப்பட்டுப்போன உருவம் பழக்கப் பட்டுப்போன சமூக யதார்த்தத்தைச் சுட்டிக்காட்டுகிறது. எனவே இலக்கியத்தின் உருவத்தில் உணர்வுபூர்வமாக படைப்பாளி ஏற்படுத்தும் மாற்றம் சமூக யதார்த்தத்தில் அவன் மாற்றம் ஏற்படுத்த விளைவதைக் காட்டும் என்று கூறுவதுண்டு. இதில் நியாயம் உண்டு. வழக்கத்திற்கு மாறான உருவத்தைப் படைத்தல் என்பது சமூக நிகழ்வுகள் குறித்த ஒரு கூர்மையான உற்றுக் கவனித்தலுக்கு இட்டுச் செல்லும் என்ற வாதத்தில் உண்மை உண்டு. புதுக்கவிதை இயக்கம் இத்தகைய நிலைப்பாட்டிற்கு ஓர் எடுத்துக்காட்டு. மரபு என்பது பெருமளவில் வழக்கத்திலிருந்தும் நேர்கோடு யதார்த்தத்தை விமர்சிக்கும் நோக்கைத் தூண்டுகிறது.

சமீப காலங்களில் சிறுகதை, நாவல் ஆகியவற்றின் உருவம் குறித்த விவாதங்களும் பெருகியுள்ளன. வழக்கிலிருக்கும் சிறுகதை, நாவல் ஆகியவற்றில் வடிவங்கள் சென்ற நூற்றாண்டின் மத்தியிலிருந்து ஆசிய ஆப்பிரிக்க, தென் அமெரிக்க நாடுகளுக்கு ஐரோப்பாவிலிருந்து இறக்குமதி செய்யப்பட்டன. வேறு வார்த்தைகளில் சொல்லுவதானால் இவையெல்லாம் காலனி ஆதிக்கத்தின் கலாச்சார வடிவங்கள். ஐரோப்பா நம்மைக் காலனிகளாக ஆக்குவதற்கு முன்னால் நமது நீண்ட நெடிய வரலாற்றில் இடம்பெற்றிருந்த கதை சொல்லல் மரபிற்கு என்ன

ஆயிற்று? ஐரோப்பிய கதை எழுதும் முறைமை பூர்வக்குடிகளின் கதைசொல்லும் மரபுகளை இல்லாமல் ஆக்கியிருக்கின்றது. இத்தகைய விவாதத்தின் அடிப்படையில் ஆசிய, ஆப்பிரிக்க, தென் அமெரிக்க பூர்வக்குடிகளின் தொன்மையான கதை சொல்லல் முறைமைகளை மீட்டுருவாக்கம் செய்ய வேண்டும் என்ற குரல் இலக்கியவாதிகளிடம் மேலெழுந்துள்ளது. இது இலக்கியத்தில் உருவம் பற்றிய பிரச்சினை. ஐரோப்பாவை மையப்படுத்திய கலாச்சாரத்திற்கு எதிரான ஒரு விமர்சனப்போக்கு. சொந்தக் கலாச்சார மரபுகள் பற்றிய, வேர்கள் பற்றிய பிரக்ஞை. நமது வாழ்க்கையின் பிரச்சினைகளை நமது மரபார்ந்த கலாச்சார வடிவங்களிலேயே வெளிப்படுத்தும்போது அது அதிக முழுமையும் உண்மையும் ஆற்றலும் பெறுகின்றன. அதிக வெகுசனப்பண்பு பெறுகின்றது என்ற விசயம் இங்கு முன்னுக்கு வருகிறது.

இவ்வாறு, குறிப்பிட்ட ஒரு சமூக வரலாற்றுச் சூழலில் உருவம் உள்ளடக்கம் குறித்த இயங்கியல் பிரத்தியட்சப்படவேண்டும்.

முழுமையும் பகுதிகளும்

முழுமை, பகுதிகள் என்பது இயங்கியலின் மற்றுமோர் ஜோடி எதிர்வுகள் ஆகும். பகுதிகளின்றி முழுமை கிடையாது என்பது இவற்றின் இயங்கியல் உறவு. தனித்தனியாக மரங்களை மட்டும் கவனிக்கும்போது, அது ஒரு தோப்பு என்று முழுமைக் கூறை நாம் கவனிக்கத் தவறிவிடுகிறோம். அது போலவே. மொத்தத்தைக் கவனிக்கும்போது தனித்தனி அம்சங்களைத் தவறவிட்டு விடுகிறோம். இவை இரண்டுமே ஒருதலைப்பட்சங்கள். இயக்க மறுப்பியல்.

அணுவாதமும், தனிமனிதவாதமும் முழுமையைத் தவற விடுகின்றன.ஐரோப்பிய் தொழில் சமூகம் கடந்த முன்னூறு, நானூறு ஆண்டுகளுக்கும் மேலாகத் தனிமனித வாதத்தை அதன் துவக்கமாகக் கொண்டுள்ளது. சமூக முழுமையை அது கணக்கிலெடுக்காது. அதுபோலவே, பகுப்பாய்வு முறையை அது தன் அணுகுமுறையாகக் கொண்டுள்ளது. இணைவாக்க முறைமையை அது மதிக்காது. ஐரோப்பியத் தொழில் சமூக நாகரீகத்தைத் தீவிர விமர்சனத்திற்கு உள்ளாக்கிய மார்க்சியம் முழுமை வாதத்தை மீண்டும் உயிர்ப்பித்தது. சமூக முழுமை, உற்பத்தி அமைப்பு, வரலாற்று வாதம், எதிர்வுகளின் இயங்கியல் ஆகிய மார்க்சிய கருத்தாக்கங்கள் முழுமை வாதப் பண்பு கொண்டவை. தனிமனிதனைச் சமூக அமைப்பில் அவன்

வகிக்கும் இடத்தைக் கொண்டு அர்த்தப்படுத்த வேண்டும் என்று மார்க்சியம் கூறுகிறது. தனிமனிதனை அவர் சார்ந்திருக்கும் வர்க்கமாகவும் அதற்கு எதிர்நிலையிலுள்ள வர்க்கத்துடன் போராடுபவனாகவும் அர்த்தப்படுத்தவேண்டும் என்று மார்க்சியம் கூறுகிறது. ஒரு சமூகத்தை அது இயற்கையைப் புனரமைக்கும் உற்பத்தி முறைமையை அடிப்படையாகக் கொண்டு அணுகவேண்டும் என்று அது கூறுகிறது. இவ்வாறு பிரபஞ்சம் - சமூகம் - உற்பத்தி முறை - தனிமனிதன் என்ற ஒரு முழுமை அமைப்பிற்குள் பிரத்தியட்சமாகச் சிந்திப்பதையும் செயல்படுதலையுமே மார்க்சியம் இயங்கியல் என்று கூறுகிறது.

குறிப்பிட்ட ஓர் அமைப்பிற்குள் அதன் தனித் தனிக் கூறுகளை விட அவற்றிற்கிடையே நிலவும் உறவுகளே தீர்மானகரமான பாத்திரம் வகிக்கின்றன என்பது மார்க்சியம். உழைப்பு என்பது மனிதனுக்கும் இயற்கைக்கும் இடையிலான உறவு. உற்பத்தி அமைப்பு என்பது சமூக உறுப்பினர்களிடையில் நிலவும் பொருளாதார உறவு, இயங்கியல் என்பது சமூகத்தின் மிகப்பெரிய இரண்டு பிரிவுகளுக்கிடையில் நிலவும் உறவு. இவ்வாறு சகலவற்றையும் உறவுமயமாகக் காண்பது மார்க்சியம். இந்த உறவமைப்பிற்குள் தான் தனித்தனிக் கூறுகள் அர்த்தப் படுகின்றன. தமக்குத் தாமும், பிறருக்கும்அடையாளப்படுகின்றன.

அமைப்பியல் எனப்படும் சமீப காலத்திய ஒரு சிந்தனைப் போக்கு முழுமைவாதத்தை மீண்டும் உயிர்ப்பித்திருக்கிறது. மார்க்சியத்தைப் பொருளாதார முழுமைவாதம் எனக்கூறும் அமைப்பியல் சிந்தனை, அதைவிட அகன்ற பண்பாட்டு முழுமைக்குள்தான் தனி மனிதர்களும் அவர்களது செயல் பாடுகளும் சிந்தனையும் அர்த்தப்படுகின்றன என்ற வாதத்தை முன் வைக்கிறது. இது ஏற்றுக் கொள்ளக்கூடிய கருத்தே. மார்க்சியத்தை அதன் பொருளாதாரக் குறைத்தல் பண்புகளி லிருந்து வெளிக்கொணரவும் மனிதனை இன்னும் அதிகமாகப் பிரத்தியட்சப்படுத்திப் புரிந்து கொள்ளவும் இது உதவும்.

பிற எதிர்வுகளும் அவற்றின் இயங்கியலும்

பொருளும் கருத்தும், உள்ளடக்கமும் உருவமும், சாராம்சமும் நிகழ்வும், முழுமையும் பகுதிகளும் ஆகிய எதிர்வுகளைப் பற்றியும் அவற்றின் இயங்கியல் பற்றியும் இதுவரைக் கண்டோம். எதிர்வுகள் தத்துவ வரலாறு முழுவதிலும் கண்டறியப்படுகின்றன. அவற்றின் உறவை, இயங்கியலை மார்க்சியம் வலியுறுத்துகிறது.

காரணமும் காரியமும், அடித்தளமும் மேற்கட்டுமானமும், பொதுவானவையும் தனித்தனியானவையும், தவிர்க்க யியலாதவையும் தற்செயலானவையும், யதார்த்தமும் வாய்ப்பு களும், தொடர்ச்சியும் இடைவெளியும், அளவுமாற்றமும் பண்புமாற்றமும் இயங்கியல் எதிர்வுகள் தாம். எதிர்வுகளுக் கிடையில் முரண்பாடு நிலவுகிறது. முரண்பாடற்ற சிந்தனையே முறையான சிந்தனை என்ற பழைய இலக்கணத்தைத் தவிர்த்து, வாழ்க்கையின் எல்லா முரண்பாடுகளையும் உள்ளடக்கும் விதத்தில் எதிர்வுகளை இனங்கண்டு அவற்றின் சந்திப்பைச் சிந்தனையில் விவரிக்கும் தத்துவமே இயங்கியல் தத்துவம் ஆகும்.

வரலாறு குறித்த மார்க்சியக் கொள்கை

மார்க்சியத்தின் தத்துவம் இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதம் எனப்படுகிறது. பொருள் முதல்வாதச் சிந்தனையை இயங்கியல் பண்புகொண்டதாக உருமாற்றியதன் மூலம் மொத்தத் தத்துவச் சிந்தனையுமே வரலாற்றுத் தளத்தில் வைத்து எண்ணப்படுகிறது. வரலாற்றிற்கும் வெளியில் எதுவும் இருப்பதாக மார்க்சியம் கருதுவது கிடையாது. எனவே இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதத்தை வரலாற்றுப் பொருள் முதல்வாதம் என்று கூறலாம். தவறில்லை. இயக்கம் என்ற சொல்லும் வரலாறு என்ற சொல்லும் ஒரே அர்த்தம் கொண்டவைதான். சமூகம், வரலாறு குறித்த மிகப்பொதுவான விதிகளை, வரலாற்றின் இயக்குசக்திகளை, வளர்ச்சிப் போக்குகளை வரலாற்றுப் பொருள் முதல்வாதம் இனம்காட்டுகிறது. இது மார்க்சியத்தின் சமூகவியல் என்றும் அழைக்கப்படலாம்.

சமூகத்தில் இயங்கும் பொருள்

சமூகம் சமூகமாக நிலவுவதற்கான முன்நிபந்தனைகளை மார்க்ஸ் முதலில் அடையாளப்படுத்துகிறார். 1. மனிதர்கள் தமது இனத்தை அதாவது மனிதஇனத்தை, தம்மைத்தாமே, மறுஉற்பத்தி செய்து கொள்ளவேண்டும். இது மனித சமூகத்தின் இயற்கையான அடிப்படை, உயிரியல் அடிப்படை. ஆண்களும் பெண்களுமாக வாழும் மனிதர்கள் தமது சேர்க்கையால் உயிரியல் ரீதியாக தமது இனத்தை மறு உற்பத்தி செய்து கொள்ளுகின்றனர். இது சமூகவாழ்வின் முதல் நிபந்தனை 2. மனிதர்கள் தமது இனத்தை மறு உற்பத்தி செய்துக் கொண்டால் மட்டும் போதாது. தாம் வாழ்வதற்குத் தேவையான சாதனங்களை மறு உற்பத்தி செய்து கொள்ள வேண்டும். அப்படிச் செய்து கொண்டால்தான்

அவர்கள் உயிர்வாழ முடியும். உயிர்வாழ்வதற்கான உணவு,உடை, உறைவிடம், உழைப்புக்கருவிகள், போக்குவரத்துச் சாதனங்கள், பரிமாற்றம் ஆகியவற்றை மறு உற்பத்தி செய்து கொள்ள வேண்டும். இப்படி வாழ்க்கைச் சாதனங்களை மறு உற்பத்தி செய்தல் தன்னந்தனி மனிதர்களாக அவர்களால் செய்யப்படுவதில்லை. கூட்டாக, மக்கள் தொகுதியினராக வாழ்க்கைச் சாதனங்கள் மறுஉற்பத்தி செய்யப்படுகின்றன. ஒருவர் உற்பத்தி செய்த பொருள்களும் உற்பத்திக் கருவிகளும் இன்னொருவரின் உற்பத்திபொருட்களுடன் கைமாற்றிக்கொள்ளப்படுகின்றன. இது மனித சமூக வாழ்வின் அடிப்படை. முதலில் பேசிய மனிதர்கள் உயிரியல்ரீதியாக இனவிருத்தி செய்து கொள்ளுவது பற்றி மார்க்சியம் அதிகம் பேசவில்லை. இது குறித்தும் இது தொடர்பான சிக்கல்கள் குறித்தும் பிராய்டியம் பேசியது. எனினும் தாம் வாழுவதற்கான அடிப்படைச் சாதனங்களை உற்பத்தி செய்து கொள்ளுவதை மார்க்சியம் விரிவாக ஆய்வு செய்கிறது. இதனையே சமூகவாழ்வின் பொருள் முதல்வாத அடிப்படை என்று அது கூறுகிறது. இவ்வாறாக, வாழ்க்கைச் சாதனங்களை உற்பத்தி - மறுஉற்பத்தி செய்து கொள்ளுதலை, அதாவது மனித உழைப்பு நடவடிக்கையைச் சமுதாயத்தில் இயங்கும்பொருள் என்றுமார்க்சியம் அடையாளம்காட்டுகிறது.

மனித சாராம்ச உழைப்பு

மனிதன் இறைவனால் படைக்கப்பட்டவன் என்று ஒருவர் சொல்லலாம். மனிதன் சிரிக்கத் தெரிந்த பிராணி என்று இன்னொருவர் சொல்லலாம். அறிவு கொண்டவன் மனிதன் என்று மூன்றாமவர் சொல்லலாம். ஆயின் மார்க்ஸ் சொல்லுகிறார். உழைக்கத்தெரிந்தவன் மனிதன். மனித சாராம்சம் என்பது அவன் உழைப்பவன் என்பதாகும். உழைப்பே மனிதனை விலங்கிலிருந்து பிரித்துக் காட்டுகிறது. ‘குரங்கிலிருந்து மனிதன் தோன்றியதில் உழைப்பின் பாத்திரம்’என்ற கட்டுரையை ஏங்கெல்ஸ் எழுதினார். குரங்காக இருந்த மனிதர்கள் முதுகை நிமிர்த்தி நடக்கத் தொடங்கியதில், கைவிரல்களைப் பயன்படுத்தி கருவிகளைக் கையாண்டதில், மொழியை உருவாக்கிக் கொண்டதில், சிந்தித்தல் எனும் ஆற்றல் கொண்ட வகையில், மூளை வளர்ச்சி பெற்றதில் உழைப்பே தீர்மானகரமான, முடிவான பாத்திரம் வகித்தது என்று ஏங்கெல்ஸ் விளக்குகிறார்.

மிருகத்திற்கும் இயற்கைக்கும் இடைவெளி கிடையாது. விலங்கும் இயற்கையும் இரண்டறக் கலந்தவை. விலங்கு

இயற்கையை உருமாற்றாது. எந்த ஒரு கருவியையும் பயன்படுத்தாது. அவ்வப்போது தோன்றும் தேவைகளுக்காக அது இயற்கையை நுகர்ந்து கொள்ளும். அவ்வளவுதான். இயற்கை, விலங்கின் வாழ்க்கைச் சூழல் மட்டுமல்ல. அதன் முடிவும் கூட. ஆயின் மனிதனுக்கும் இயற்கைக்கும் இடையில் உழைப்பின் மூலம் பொருளும் சக்தியும் பரிமாறிக் கொள்ளப்படுகின்றன. உழைப்பு நடவடிக்கையின் மூலம் மனிதன் இயற்கையை மட்டும் புனரமைப்பதில்லை. தன்னைத் தானேயும் உருமாற்றிக் கொள்ளுகிறான். புனரமைத்துக் கொள்ளுகிறான்.

வெவ்வேறு வரலாற்றுக் காலகட்டங்களில் மனிதர்கள் வெவ்வேறு விதமான உழைப்பு நடவடிக்கைகளில் ஈடுபட்டிருக்கலாம். மீன்பிடித்தல், கனி கிழங்குகளைச் சேகரித்தல், கால்நடை வளர்த்தல், உழவுத்தொழில், தச்சுத்தொழில், எந்திர உற்பத்தி என மனித உழைப்பு நடவடிக்கைகள் வேறுபட்டிருக்கலாம். ஆயின் சமூகங்களின் வாழ்விற்கு வரலாறு முழுவதிலும் உழைப்பு அடிநாதமாக இருந்திருக்கிறது.

உழைப்பு என்பது தனிமனித நடவடிக்கை அல்ல. அது சமூகப் பண்பு கொண்டது. முந்திய தலைமுறையின் உழைப்புக் கருவிகளையும் உழைப்பு முறைகளையும் அடுத்த தலைமுறை பெறுகிறது. சமகாலத்திலேயும் கூட சமூகம் என்ற பொது வட்டாரத்திற்குள் தான் உழைப்பு நிகழ்கிறது. உற்பத்தி செய்யப்பட்ட பொருட்கள் பரிமாறிக் கொள்ளப்படுகின்றன. உழைப்புக் கருவிகளின் உடமையாளனாக அல்லது கூலிக்காரனாக இருந்து நான் எனது உழைப்பைச் செலுத்துகிறேன் அல்லது உழைப்பைச் சுரண்டுகிறேன். இத்தகைய ஒரு சமூகச் சூழலில்தான் மனிதர்களின் உற்பத்தி நடவடிக்கை நிகழுகிறது. இவ்வாறாக உழைப்பு சமூகப்பண்பு கொண்டதாக உள்ளது. தனிமனிதனுக்கு சமூகத் தொடர்புகளை ஏற்படுத்துவதில் உழைப்பு முதன்மையான பாத்திரம் வகிக்கிறது.

உழைப்பு நடவடிக்கை, அதன்வரலாற்று வடிவம், அதுநிகழும் சமூக உற்பத்தி சூழல் ஆகியவை சமூகத்தில் இயங்கும் பொருள் ஆகும்.

உழைப்பின் இயங்கியல்

மனிதர்களின் உழைப்பு நடவடிக்கையை இயங்கும் பொருள் என்று குறிப்பிட்டோம். உழைப்பின் இயங்கியலை இன்னும் சிறிது விரித்துக் காண்போம்.

உழைப்பு, சமூகத்தையும் இயற்கையையும் இணைக்கும் கண்ணி ஆகும். அது இயற்கையைப் புனரமைக்கிறது. அதன்மூலம் தன்னைத்தானே புனரமைத்துக் கொள்ளுகிறது. இச்சம்பவம் சமூக வரலாறு முழுவதிலும் நடந்து வந்திருக்கிறது. வேறொரு விதத்தில் சொல்லுவதானால் மனிதன் தோன்றுவதற்கு முன்பே இயற்கையில், பிரபஞ்சத்தில் நிகழ்ந்து வந்திருக்கிற பொருள் இயக்கத்தின் தொடர்ச்சி இது. ஆயின் முந்திய பொருள் இயக்கங்கள் வெறுமனே பௌதீக, ரசாயன, உயிரியல் இயக்கங்களாக நடந்து வந்தன. அவற்றை விட பண்புரீதியாக வேறுபட்ட, அதிக சிக்கல்கொண்ட பொருள் இயக்கமாக சமூகத்தில் உழைப்பு நடவடிக்கை எனும் பொருள் இயக்கம் அமைந்துள்ளது. சமூகம், இயற்கை, வரலாறு ஆகியவற்றை இணைக்கும் கண்ணியாக உழைப்பு அமைந்துள்ளது என்று கூறுவதன் மூலம் மார்க்சியம் ஒரு முழுமை வாதத்தத்துவமாக உருப்பெறுகிறது.

ஹெகலின் தத்துவமும் ஒரு முழுமைவாதத் தத்துவம்தான். எனினும் பிரபஞ்சமும், இயற்கையும், வரலாறும் அவரது கருத்துப்படி ஆன்மாவின் வெளிப்பாடுகள், செயல்பாடுகள். எனவே ஹெகலின் முழுமைவாதம் ஆன்மீக முழுமைவாதம். கருத்துமுதல்வாத முழுமைவாதம். மார்க்சிய முழுமைவாதமோ பொருள் இயக்கத்தின் அடிப்படையில் முழுமையைச் சாதிப்பதால், அது இயங்கியல் பொருள் முழுமைவாதம் ஆகும்.

சமூகவியலிலும் தத்துவத்திலும் இன்னும் சில முழுமை வாதிகள் உண்டு. அவர்கள் முழுமையை அங்கீகரிப்பார்கள். எனினும் அவர்கள் உள்ளுக்குள் முரண்பட்ட முழுமை, உள்ளுக்குள் எதிரெதிர் சக்திகள் போராடும் முழுமை என்பதை அங்கீகரிப்பதில்லை. மார்க்சியம் பேசுவதோ இயங்கியல் முழுமைவாதம் ஆகும். சமூகப்பிரபஞ்ச முழுமை, சமூக முழுமை உள்ளுக்குள்ளாக தமது முரண்பாடுகளைக் கொண்டுள்ளன. அவை போரிடுகின்றன. ஒன்று மற்றதற்குள் தனது செல்வாக்குச் செலுத்துகின்றன. உருமாற்றுகின்றன. புனரமைக்கின்றன. எனவே மார்க்சியம் கற்பனை ரீதியான முழுமைவாதத்தை ஏற்காது.

மனிதனுக்கும் இயற்கைக்குமான உறவிலும் உழைப்பின் இயங்கியலைக் காணமுடியும். மனிதனும் இயற்கையும் பரஸ்பரம் ஒன்றையொன்று ஊடுருவிக் கொள்ளுகின்றனர். ஒன்று மற்றதாக மாறுகிறது. இயற்கையில் மனிதன் தன்னைப் பதிக்கிறான். மனிதனில் இயற்கை தன்னைப் பதிக்கிறது. மனிதன் தனது

தேவைகளின் வழி இயற்கைக்குள் நுழைகிறான். இயற்கை தனது பண்புகளின் மூலம் மனிதனது தன்னிச்சையான செயல் பாடுகளின் மீது கட்டுப்பாட்டை விதிக்கிறது. தொழில்யுகத்தில் இயற்கையைஅழித்தான். ஆனால் இப்போதைய பின் தொழில்யுகத்தில் இயற்கை தன்னைப் பேணுமாறு மனிதனை நிர்ப்பந்திக்கிறது. மனிதனுக்கும் இயற்கைக்குமான உறவு இயங்கியல் உறவு. இந்த உறவமைப்பில் மனிதனுக்கும் இயற்கைக்கும் உள்ள உறவு பகை முரண்பாட்டு உறவல்ல. எனினும் சுரண்டல் சமூக அமைப்புகளில், மனித இயற்கை உறவு பகை முரண்பாடாக ஆக்கப்பட்டுள்ளது. முழுமை வாதமும் இயங்கியலும் மறுதலிக்கப்பட்டு சமூகம் / இயற்கை என்ற எதிர்வு கற்பிக்கப்பட்டுள்ளது. இப்படி முழு எதிர்வு கற்பிக்கப்படுதலே பகை முரண்பாடு. இது இருமை வாதம். இருமை வாதம் எதிர்வுபடுத்தும், ஏற்றத்தாழ்வு கற்பிக்கும், அடிமைப்படுத்தும், சுரண்டும், ஆளுகை செலுத்தும். இதுதான் மனிதன் - இயற்கை உறவிலும் நடந்திருக்கிறது.

உழைப்பு என்பது புனரமைத்தல் ஆகும். புனரமைத்தல் என்பது மாற்றம். இது தரப்பட்ட சூழல்களை மறுத்து மாற்றியமைப்பது ஆகும். உழைப்பு இயற்கையை அது எப்படி நமக்குத் தரப்பட்டிருக்கிறதோ அதே வடிவில் அப்படியே வைத்துக் கொண்டிருக்க விடாது , புனரமைக்கிறது.

உழைப்பு சமூக நடைமுறை என்ற விரிந்த கருத்தாக்கமாக வளர்கிறது. சமூக நடைமுறை என்பது தரப்பட்ட சமூகச் சூழல்களை மறுத்து அவற்றை மாற்றியமைப்பது. சமூக நடைமுறை என்பது சமூகமாற்றச் செயல்பாடு. உழைப்பே மனித சாராம்சம் என்ற கருத்தினைப் போலவே சமூக நடைமுறையே மனித சாராம்சம் என்ற கருத்து இங்கு கிடைக்கிறது. பழைய பொருள் முதல் வாதிகளும், இன்றும் பழைய பொருள்வாத நிலைப்பாட்டைக் கொண்டுள்ளவர்களும் சூழல்களே மனிதனை நிர்ணயிக்கின்றன என்று கூறுவார்கள். மார்க்சியம் இதனை மறுக்கிறது. சூழல்களைச் செய்பவர்களும் மனிதர்கள் தாம். மட்டுமின்றி, தரப்பட்ட சமூகச் சூழல்களைத் தனது சமூகச் செயல்பாடுகளின் மூலம் மாற்றியமைப்பவனும் மனிதன் தான் என்று மார்க்சியம் கூறும்.

சமூகச் செயல்பாட்டின் வடிவமே வர்க்கப் போராட்டம், தொழிலாளி வர்க்கம் அல்லது விவசாயிகள் வர்க்கம் தன்மீது செலுத்தப்படும் சுரண்டல் மற்றும் அடக்குமுறைகளுக்கு எதிராகப் போராடுகிறது. கொஞ்சமாக அல்லது அதிகமாக, மிதமாக அல்லது

தீவிரமாக, வட்டார அளவில் அல்லது நாடு தழுவிய அளவில், இந்த வர்க்கப் போராட்டங்கள் தம்மை ஒடுக்கும் அமைப்பை மாற்றுவதற்கான போராட்டங்கள். உச்சக்கட்ட நிலையில் இதனைச் சமூகப் புரட்சியும அடக்குமுறை மற்றும் சுரண்டலுக்கு எதிரான சமூகச் செயல்பாடுகள். மனித உழைப்பு இயற்கையைப் புனரமைப்பது போல், வர்க்கப் போராட்டங்களும் சமூகப்புரட்சிகளும் சமூக அமைப்பைப் புனரமைக்கின்றன.

உழைப்பும் சமூகச் செயல்பாடும் மனித சாராம்சம். இவற்றில் ஈடுபடாமல் மனிதன் வாழ்வதில்லை. இவற்றின் வரலாறுதான் மனித சமூக வரலாறு. உழைப்பும் சமூகச் செயல்பாடும் மனித சமூக வாழ்வில் அதன் அடிப்படை யதார்த்தமாகவும் அந்த யதார்த்தம் வழங்கும் வாய்ப்புக்களாகவும் வெளிப்படுகின்றன. மனிதன் உலகைப் புனரமைக்கிறான் என்பது யதார்த்தம். அவ்வாறு புனரமைத்தலே அவனது சாராம்சம் என்பதாலும், அவனால் புனரமைக்க முடியும் என்பதாலும், இன்னும் ஏராளமாக புனரமைப்பு வாய்ப்புகள் உண்டு என்பதையும் மனிதன் உணருகிறான். சமூகச் செயல்பாடு என்ற யதார்த்தம் மனிதனுக்கு எல்லையற்ற புனரமைப்பு வாய்ப்புகளை, செயல்பாட்டு வாய்ப்புகளைத் திறந்துவிடுகிறது. மனிதன் தொடர்ந்து செயல்படுகிறான். செயல்பாட்டு யதார்த்தம் திறந்துவிட்ட 'எல்லையற்ற' வாய்ப்புகளுக்கு எல்லைகட்டும் பணியைப் புறச்சூழல்கள் செய்கின்றன. இவ்வாறு செயல்பாட்டு யதார்த்தம், செயல்பாட்டு வாய்ப்புகள், என்பவற்றின் இயங்கியலாகவும், செயல்பாட்டு வாய்ப்புகள், புறச் சூழல்கள் ஆகியவற்றின் இயங்கியலாகவும் மனிதச் செயல்பாடு வளருகிறது.

அந்நியமாதல்

உழைப்பும் சமூகச் செயல்பாடும் மனித சாராம்சம் என்ற ஒரு வரையறை மார்க்சியத்தில் கிடைக்கின்றது என்று குறிப்பிட்டோம். இது கடின உழைப்பே பலனைத் தரும் என்று ஒருமுதலாளி தொழிலாளிக்குப் போதிக்கும் கருத்தை ஒத்ததல்ல. உழைப்பும் சமூகச் செயல்பாடும் பொதுத் தத்துவார்த்தத் தளத்தில் மனித சாராம்சமாக மார்க்சியத்தில் சுட்டப்படுகின்றன. உழைப்பு, வர்க்கப் போராட்டம், சமூகச் செயல்பாடு, சமூகப்புரட்சி என்பவையாக அது விரியும். மனிதனின் படைப்புச் செயல் என்று அது இன்னும் விரியும்.

சுரண்டல் சமூக அமைப்புகளில் மனிதனின் உழைப்பிற்கும் சமூகச் செயல்பாட்டிற்கும் உகந்த வாய்ப்புகள் நிலவுவது

கிடையாது. சுரண்டல் சமூக அமைப்புகளில் மனிதன் தனது சாராம்சத்தை இழந்து வாழ்கிறான். உழைப்பே மனித சாராம்சம் எனும் போது, மனிதனுக்கு உழைப்பில் சந்தோஷம் வெளிப்பட வேண்டும். ஆனால் சுரண்டல் சமூக அமைப்புகளில், உழைப்புக் கருவிகள் உழைப்பாளியின் உடைமையாக இருப்பதில்லை. நிலம், சுரங்கம், தொழிற்சாலை போன்ற பிற சாதனங்கள் உழைப்பாளியின் சொந்தமாக இருப்பதில்லை. உழைப்பின் விளைவாக உற்பத்தியாகும் பொருட்களின் மீதும் உழைப்பாளிக்கு உரிமை கிடையாது. அவனது உழைப்பின்மீது கூட அவனுக்கு உரிமை கிடையாது. எட்டுமணி வேலை நேரத்தில் அவனது உழைப்பு சக்தி விற்கப்படுகிறது. அதை விலைக்கு வாங்கும் முதலாளி, அந்த உழைப்பிற்கும் அந்த உழைப்பால் உற்பத்தியாகும் பொருட்களுக்கும் உற்பத்திக் கருவிகளுக்கும் சாதனங்களுக்கும் உடைமையாளனாக விளங்குகிறான். அவனே உற்பத்தியின் விளைபொருட்களை, செல்வத்தைப் பகிர்ந்து கொள்ளும் முறைமைகளை நிர்ணயிப்பவனாகவும் ஆகிறான். இவை அனைத்திற்கும் தலைமை தாங்குகிற அரசியல் அமைப்பிற்கும் உடமையாளனாக விளங்குகிறான். தனது உழைப்பின் மீது தொழிலாளி உரிமை கோரிப் போராட விழையும் போது, அப்போராட்டங்களின் மீது அடக்குமுறையைச் செலுத்துபவனாகவும் இருக்கிறான்.

இவ்வாறாக, சுரண்டல் சமுதாயங்களில், மனிதன் தனது மனித சாராம்சத்தை இழந்தவனாக இருக்கிறான். இதனை மார்க்ஸ் அந்நியமாதல் என்கிறார். அந்நியமான மனிதன் உழைப்பைத் தனது சாராம்சமாகக் கொள்வதில்லை. தன்னை அடிமைப்படுத்தி யிருக்கும் சங்கிலியாக அவன் உழைப்பைக் காண்கிறான். இது ஒரு சிதைந்த பார்வை. சுரண்டல் சமூகங்கள் மனிதர்களை இவ்வாறு சிதைக்கின்றன. அந்நியமான மனிதன் உழைப்பை வெறுக்கிறான். நிர்ப்பந்தத்தின் பேரில் உழைக்கிறான். உயிர்வாழ்வதற்கு வேறு வழியில்லையாதலால், வெறும் சம்பளத்திற்காக உழைப்பதாக உணர்கிறான். உழைப்பில் அவன் தனது சந்தோஷத்தைக் காணுவதில்லை. உழைப்புக் கருவிகளையும் உழைப்புச் சாதனங்களையும் அவன் வெறுக்கிறான். அவற்றை உடைத்தெறியவும் அவன் முனைவான். அவனால் உற்பத்தி செய்யப்பட்ட பொருள்களின் மீதும் அவன் வெறுப்படைகிறான். இந்தச் சுரண்டல் உற்பத்தி நடைபெறுகின்ற சமூகச்சூழல்களும் அவனுக்கு அந்நியப்படுகின்றன. சகதொழிலாளியும் கூட அவனுக்கு எதிரியாகப் படுவான். அவனது நலன்கள்

தன்னந்தனியாக தனித்தவையாக அவனுக்குத் தோன்றும். சமூகச் சூழல் என்பதே போட்டியும் பொறாமையும் சூழ்ச்சியும் நிறைந்ததாக அவனுக்குப் படும். அவனது சொந்தக் குடும்பமும் கூட அவனுக்குப் பளுவாகப்படும். முழுக்க அந்நியமான மனிதன், சகலவற்றையும் மறுத்து ஒதுக்கிவிட்டு சந்நியாசியாகப் போகத் தயாராக இருப்பான். எதிலும் அக்கறையற்றவனாக சமூக வாழ்விலிருந்து விலகத் தயாராக இருப்பான். இதுதான் சுரண்டல் சூழல்களில் மனிதன் தனது சாராம்சத்தை இழப்பதும் அந்நியமாவதும்.

சுரண்டல் சமூகவரலாற்றில் மனிதன் தனது சாராம்சத்தைப் படிப்படியாக இழந்து வந்திருக்கிறான். பருப்பொருள் தளத்தில், உற்பத்திக் கருவிகளையும் உற்பத்திச் சாதனங்களையும் அவன் இழந்து வந்திருக்கிறான். சமயங்களும் தத்துவங்களும் பிற கருத்தியல் வடிவங்களும் அவனது அந்நியமாதலை நியாயப்படுத்தியும் துறவு வாழ்வில், மறுஉலகில் அவன் விடுதலை பெறுவது குறித்தும் பேசிப் பிரச்சாரம் செய்து வந்திருக்கின்றன.

அந்நியமாதலிலிருந்து எவ்வாறு விடுதலை பெறுவது? மனிதன் தனது சாராம்சத்தை மீட்டெடுத்தலே அந்நியமாதலி லிருந்து விடுதலை பெறுதல் ஆகும். சமூகச் செயல்பாடே அதற்கான வழி. தன்னை அந்நியமாக்கியிருக்கும் சமூகச் சூழல்களை மறுதலிக்கும், மாற்றியமைக்கும், புனரமைக்கும் செயல்பாடுகளில் மனிதன் ஈடுபடவேண்டும். இதனை அறவியலாகக் கொண்டு மனிதர்களைச் செயல்பாடுகளை நோக்கி ஈர்த்தல் என்பது இயலாத காரியம். தத்தமது நலன்களை முன்னிறுத்தி, தமது சக தொழிலாளர்களை இனம் கண்டு ஒன்றுபட்டு அதாவது வர்க்க உணர்வு பெற்றுப் போராடுதலே அந்நியமர்வதிலிருந்து விடுதலை பெறுவதற்கான வழி. தனது தொழிற்சாலையின் முதலாளி மட்டுமல்ல, மொத்த சுரண்டல் அமைப்பே அந்நியமாதலுக்கு அடிப்படை என்பதை இனம் கண்டு, அந்த அமைப்பை மாற்றுவதற்கான போராட்டங்களில் ஈடுபடுவதே விடுதலைக்கான வழி.

அடித்தளம் மேற்கட்டுமானம் ஆகியவற்றின் இயங்கியல்

மார்க்சியம் முழுமை நோக்கு கொண்ட சிந்தனை. எனினும் வரலாற்றில் ஏற்கெனவே காணக்கிடைக்கின்ற முழுமை வாதங்கள் போல் இது ஒரு தலைப்பட்சமானதோ, கற்பனாவாதப்

பண்பு கொண்டதோ அல்ல. மார்க்சிய முழுமைவாதம் இயங்கியல் பண்பு கொண்டது. மனிதன், இயற்கை ஆகியவற்றிற்கிடையிலான உறவுகளை, மனிதர்களுக்கிடையிலான உறவுகளை மார்க்சியம் இயக்கத்தன்மை கொண்டவையாகக் கருதுகிறது. இந்த இயக்கத்தின் மூலாதாரம் வெளியிலிருந்து வருவதல்ல. இந்த வாழ்விற்கு உள்ளேயே இயக்கத்தின் மூலாதாரங்கள் உள்ளன.

வாழ்வின் முழுமையை மார்க்சியம் முரண்பாடற்றது என்றும் கருதவில்லை. மாறாக, முரண்பாடுகளே இந்த முழுமை அமைப்பைச் செயல்பட வைக்கின்றன. முரண்பாடுகளே இந்தமுழுமை அமைப்பின் இயக்கத்திற்கான ஆதார சக்தி ஆகும்.

சமூக முழுமையை விளக்குவதற்காக மார்க்சியம் இரண்டு எதிர்வுகளைப் பயன்படுத்துகிறது. சமூக முழுமையை அது அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் என்ற இரண்டு பகுதிகளின் இயங்கியல் என்று விளக்குகிறது. அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் என்ற கருத்தாக்கங்கள் மார்க்சியத்தில் மிக முக்கியமானவை. மார்க்சியத்திற்கு முந்திய தத்துவங்கள் சமூகத்திற்கு வெளியிலும் வரலாற்றிற்கு சம்பந்தப்படாமலும் தமது பரிபூரண ஆன்மா, உலக ஆன்மா, பிரம்மம் ஆகிய கருத்துக்களைப் பற்றிப் பேசின. பொருள் முதல்வாதச் சிந்தனையாளர்களும் கூட இயற்கை, பருப்பொருட்கள் என்று பேசியபோது அவற்றைச் சமூகத்தளத்தில் வைத்து, வரலாற்றோடு தொடர்பு கொண்டு விதத்தில் எண்ணிப் பார்க்கவில்லை. ஆனால் சமூகத்திற்கும் வரலாற்றிற்கும் வெளியில் எதுவும் இருப்பதாக மார்க்ஸ் கொள்ளமாட்டார். அவை மலட்டுச் சூக்குமங்கள் என்று விளக்குவார். எதைப்பற்றிப் பேசினாலும் அதனை முதலில் அதற்குரிய சமூக வரலாற்றுச் சூழலில்வைத்துப் பேச வேண்டியது மிக முக்கியமான முறையியல் தேவை என்று மார்க்சியம் கூறும். இவ்வகையில் மார்க்சியத்தில் இடம்பெறும் அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் என்ற கருத்தாக்கங்கள் தத்துவ வரலாற்றில் வெற்று சூக்குமங்களாக முன்பு பேசப்பட்ட பொருள், கருத்து என்ற எதிர்வுகளின் பிரத்தியட்சப்பட்ட வடிவங்களாகும். சமூக வரலாற்றுச் சூழல்களில் வைத்துத்தான் பொருளுக்கும் கருத்துக்குமிடையிலான உறவுகள் ஆய்வு செய்யப்படமுடியும் என்பதை இது சுட்டிக்காட்டுகிறது.

தத்துவம் என்பதே சூக்கும சிந்தனை என்ற நிலை இங்கு மாற்றமடைகிறது. தத்துவம் என்பது பிரத்தியட்ச சிந்தனை என்பது மார்க்சியச் சிந்தனை. தத்துவம் என்பது காலம், வரலாறு, சமுதாயம் ஆகியவற்றிற்கு அப்பாற்பட்ட விஷயங்களைப் பேசுவதே,

எனவே அது அனுபூதவியல் (அனுபௌதீகவியல்) (Metaphysics) என்ற பழைய நிலை இங்கு மாற்றமடைகிறது. காலத்திற்கும் சமுதாயத்திற்கும் வெளியில் என்ன இருக்கிறது? என்று மார்க்சியம் வினவும். அப்படிப்பட்ட பொய்த்தளத்திற்குப் பிரச்சினைகளைக் கொண்டு போவதின் அவசியம் என்ன? என்று அது கேட்கும். பிரச்சினைகளைஅவற்றின் கால, வரலாற்று, சமுதாய அடையாளங்களோடு பேசி விவாதிக்கும்போதுதான் அவை உண்மைத் தீர்வுகளை எட்டும் என்பது மார்க்சியம்.

இவ்வாறாக மார்க்சியத்தின் வரலாற்றுப் பொருள்முதல் வாதமும் இயங்கியல் பொருள் முதல் வாதமும் ஒன்றுபடுகின்றன. அவ்வாறு அவை ஒன்றுபடும் நிலையில் அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் என்ற கருத்தாக்கங்கள் பேசப்படுகின்றன. சரி,இனி அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் ஆகிய கருத்தாக்கங்கள் எதைக் குறிக்கின்றன என்பதைக் காண்போம்.

மனிதருக்கும் இயற்கைக்கும் இடையிலான, மனிதர்களுக்கு இடையிலான பருப்பொருள் பண்பு கொண்ட உறவுகளை மார்க்சியம் மனித வாழ்வின் அடிப்படை என்று கூறுகிறது. மனித சமூகம் உற்பத்தியில் ஈடுபடுவது அதன் முதல்நிபந்தனை என்று முன்பு குறிப்பிட்டோம். எனவே உற்பத்தி முறையும், உற்பத்தி உறவுகளும் சமூக வாழ்வின் அடிப்படை என்று மார்க்சியம் வரையறுக்கிறது. ஆயின் வெறும் உற்பத்தி வாழ்வின் தேவைகளுக்காகவும் அதற்கு அனுசரணையாகவும் அதன் உபவிளைவாகவும் மனிதர்கள் தமக்கிடையில் ஏராளமான கருத்தியல் உறவுகளைக் கொண்டுள்ளனர். சமூக மதிப்புகள், அறிவியல், அரசியல், சட்டவியல், அழகியல், கலை, இலக்கியம், தத்துவம் என்ற வகைப்பட்ட ஏராளமான கருத்தியல் உறவுகளை மனிதர்கள் கொண்டுள்ளனர். இந்த கருத்தியல் உறவமைப்பை மார்க்சியம் மேற்கட்டுமானம் என்று பெயரிடுகிறது. மொத்த சமூகக் கட்டமைப்பை அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் என்ற கருத்தாக்கங்களைக் கொண்டு அதாவது உற்பத்தி உறவுகள், கருத்தியல் உறவுகள் என்ற கருத்தாக்கங்களைக் கொண்டு மார்க்சியம் விளக்குகிறது. இவ்வாறாக மனித சமூக உற்பத்தி வாழ்வை அடித்தளம் என்றும் கருத்தியல் வாழ்வை மேற்கட்டுமானம் என்றும் மார்க்சியம் குறிக்கிறது. மொத்த சமூகத்தின் வாழ்வைப் புரிந்து கொள்ள இது ஒரு முறையியல் கோட்பாடு. இது ஓர் அணுகுமுறை. புரிதலுக்கான திறவுகோல்.

எனினும் எந்த ஒரு மனிதனும் உற்பத்திவாழ்வைத் தனியாகவும், கருத்தியல் வாழ்வைத் தனியாகவும் வாழ்வது

கிடையாது. அவை இணைந்தநிலையில், ஒன்றுபட்டுக் கலந்த நிலையில்தான் மனிதர்களால், வாழப்படுகின்றன. மார்க்சியச் சொற்களிலேயே சொல்லுவதானால் அடித்தளம், மேற் கட்டுமானம் ஆகியவற்றின் இயங்கியலே மொத்த மனித வாழ்வு.

அடித்தளம் என்ற சொல்லின் நேரடிப்பொருளை வைத்துப் பார்க்கும் போது மார்க்சியத்தில் உற்பத்தி வாழ்விற்கு முதன்மையிடம் வழங்கப்படுவதைப் புரிந்து கொள்ள முடியும். உற்பத்தி வாழ்வு மொத்த சமூக வாழ்வின் அடிப்படை. அது கருத்தியல் வாழ்வின் பண்புகளைத் தீர்மானிக்கிறது. ஒரு சமூகத்தின் கலை, இலக்கியம், அரசியல், தத்துவம், பண்பாட்டு மதிப்புகளைப் புரிந்து கொள்ள குறிப்பிட்ட அச்சமூகத்தின் உற்பத்தி வாழ்வை நாம் உற்று நோக்க வேண்டும். உற்பத்தி வாழ்வின் பண்புகளுக்கேற்ப, உற்பத்தி உறவுகளைக் காத்து நிற்க, அல்லது அவற்றை விமர்சிக்க கருத்தியல் வடிவங்கள் உற்பத்தி செய்யப்படுகின்றன. உற்பத்தி வாழ்விற்கும் கருத்தியல் வடிவங்களுக்கும் இடையில் ஒன்றுக்கு ஒன்று என்ற விதத்தில் நேரடித்தொடர்பு இருக்காது. எனினும் உற்பத்தி வாழ்வின் பண்புகள் மனித மனத்தின் சிக்கலான குகை வழிப்பாதைக் குள்ளாகச் சென்று கருத்தியல் வடிவங்களாகச் செப்பம் பெறுகின்றன.

உற்பத்தி வாழ்வை ஒரு மனித உடலின் எலும்புக்கூடு என்றும் கருத்தியல் வாழ்வை சதை, ரத்தம் என்றும் லெனின் குறிப்பிட்டார். அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் என்ற சொற்கள் ஒரு கட்டிடத்தின் அமைப்பை நினைவுபடுத்துகின்றன. இவை யெல்லாம் உற்பத்தி வாழ்வுக்கும் கருத்தியல் வாழ்விற்கும் உள்ள இயங்கியல் உறவை நமக்கு விளக்க வேண்டும்.

உற்பத்தி வாழ்வு கருத்தியல் வாழ்வை நிர்ணயிக்கிறது. கடைசி கடைசியாக நிர்ணயிக்கிறது. ஆயின் உற்பத்தி வாழ்வை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழும் கருத்தியல் வடிவங்களுக்கு சுயாட்சிப் பண்பு உண்டு. உற்பத்தி வாழ்வின் எல்லைகளை மீறி வளரும்ஆற்றல் அதற்கு உண்டு. உற்பத்தி வாழ்விற்கும் கருத்தியல் வாழ்விற்கும் உள்ள உறவு தொப்புள் கொடி உறவு ஆகும். முந்தியதிலிருந்து பிந்தியது தோன்றுகிறது. ஆயின் விரைவில் தொப்புள் கொடியை அறுத்துக்கொண்டு முந்திச் செல்லுகிறது. சுயமாகச் செயல்படுகிறது. சொந்தப் பிரச்சினைகளை வகுத்துக் கொள்ளுகிறது. அவற்றைத் தீர்க்க முயலுகிறது. எனவே எப்போதும் எல்லாநிலைகளிலும் உற்பத்தி வாழ்வை சார்ந்தே

கருத்தியல் வாழ்வு அமையும் என்று கற்பனை செய்து கொள்ளக் கூடாது. கருத்தியல் வாழ்வின் சுதந்திரத்தை, சுயாட்சியை, சொந்த இயக்கத்தை வலியுறுத்தவே லெனின், மேற்கட்டுமானம் அடித்தளத்தை பிரதிபலிக்கும், சில வேளைகளில் அதுவே அடித்தளத்தை உருவாக்கும் என்று குறிப்பிட்டார்.

மேற்கட்டுமானத்தின் சமூக விமர்சனப்பாத்திரம் குறிப்பிட்டுச் சொல்ல வேண்டிய ஒன்றாகும். உற்பத்தி வாழ்வி லுள்ள முரண்பாடுகளை அல்லது தேக்கத்தை உடைப்பதில் கருத்தியல் வாழ்வு முக்கியப் பங்கேற்கிறது. சமூகப்பிரக்ஞை என்ற அர்த்தத்தில் சமூக வாழ்வில் தரப்பட்டுள்ளன சூழல்களை மாற்றியமைக்கும் பணியில் கலையும், இலக்கியமும், தத்துவமும், அரசியல் கொள்கைகளும் தீவிரமாக ஈடுபடும். புதிய வாழ்க்கை முறைகளைப் பற்றி மனிதமனம் கற்பனை செய்யும். எது நல்ல வாழ்வு? என்பதை அது மறுவரையறை செய்யும். அந்த வாழ்விற்காகப் போராடுவதற்காக மக்களைத் திரட்டும். தோல்வியடையும், வெற்றிபெறும், சலிப்படையும், ஒதுங்கிப் போகும், தப்பிக்கும், மீண்டும் எழுச்சி பெறும். இவ்வாறாக, கருத்தியல் வாழ்வும் உற்பத்தி வாழ்வும் சிக்கலான வகையில் ஒன்றுபட்டும், விலகி நின்றும், ஒன்றையொன்று ஊடுருவி நின்று, செயல்படும். இதையே அவற்றின் இயங்கியல் என்கிறோம்.

உற்பத்தி சக்திகளும் உற்பத்தி உறவுகளும்

மொத்த சமூகத்தின் வாழ்வை அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் ஆகியவற்றின் இயங்கியல் என்று கூறும் மார்க்சியம், இதன்பின் , சமூக அடிப்படையான உற்பத்தி வாழ்வின் இயங்கியலை விரிவாக ஆய்வு செய்கிறது. உற்பத்தி வாழ்வின் எதிர்வுகளாக, உற்பத்தி சக்திகள், உற்பத்தி உறவுகள் ஆகியவை விளங்குகின்றன என்று அது கூறுகிறது.

உற்பத்தி சக்திகள் என்றால் என்ன? உற்பத்தி சக்தி என்பது உழைப்பின் உற்பத்தி சக்தி. குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்தில் நிலவும் உழைப்பு முறை. உழைப்பாளர்கள், அவர்கள் பயன்படுத்தும் கருவிகள், உற்பத்தி சாதனங்கள் ஆகியவை அடங்கிய தொகுதியை உற்பத்தி சக்திகள் என்ற பொதுச் சொல்லால் குறிக்கலாம்.

உற்பத்தி சக்திகளின் செயல்பாடு குறிப்பிட்ட ஒருவிதமான உறவமைப்பை அச்சமூக உறுப்பினர்களுக்கிடையில் உருவாக்குகிறது. வேளாண்மை உற்பத்தி முறை கொண்ட சமூகங்களில் நில உடமையாளர்கள் பண்ணை விவசாயிகள் என்ற

சமூகப்பிரிவினர் தோன்றினர். அவர்களுக்கிடையிலான உற்பத்தி உறவுகளை நிலவுடமை உற்பத்தி உறவுகள் எனலாம். குறிப்பிட்ட அச் சமூகத்தின் உற்பத்தி வாழ்வை வெறுமனே வேளாண்மை உற்பத்தி முறை என்று கூறி முடித்துவிட முடியாது. மாறாக வேளாண்மை எனும் நடவடிக்கை உற்பத்தி உறவுகள் எனும் அமைப்பினுள் நடைபெறுகிறது. அச்சமூகத்தில் வேளாண்மை நடவடிக்கையின் ஒவ்வொரு அம்சமும் நிலவுடமை உறவு அமைப்பில் வைத்தே அர்த்தம் பெறம். இவ்வாறாக, குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்தின் உற்பத்தி சக்திகளும் உற்பத்தி உறவமைப்பும் இயங்கியல் உறவு கொண்டிருக்கின்றன. ஒன்று மற்றதை நிர்ணயிக்கிறது. ஊடுருவுகிறது. ஒன்று மற்றதற்கு நிபந்தனையாகிறது.

பொதுவாக மனிதர்களின் உழைப்பு நடவடிக்கை தொடர்ந்து வளர்ச்சியடைகிறது. நுட்பம் பெறுகிறது. வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதானால் உழைப்பின் உற்பத்தி சக்தி தொடர்ந்து வளர்ச்சியடைகிறது. அவ்வாறு உற்பத்தி சக்திகள் தொடர்ந்து வளர்ச்சியடைய சாதகமான உற்பத்தி உறவுகளை அது விழைகிறது. எனவே குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்தின் உற்பத்தி வாழ்வு இதமாக அமைய, அச்சமூகத்தின் உற்பத்தி சக்திகளுக்கும் உற்பத்தி உறவுகளுக்குமிடையில் முரண்பாடுகள் ஏற்படுவதுண்டு. இந்த முரண்பாடுகள் தீவிரமடையும்போது அச்சமூகத்தின் மொத்த உற்பத்தியில் மாற்றம் ஏற்பட்டாக வேண்டிவரும். உற்பத்தி சக்திகளுக்கும் உற்பத்தி உறவுகளுக்கும் இடையில் ஏற்படும் முரண்பாடுகள் ஏற்படுவதுண்டு. இந்த முரண்பாடுகள் தீவிரமடையும்போது அச்சமூகத்தின் மொத்த உற்பத்தியில் மாற்றம் ஏற்பட்டாக வேண்டிவரும். உற்பத்தி சக்திகளுக்கும் உற்பத்தி உறவுகளுக்கும் இடையில் ஏற்படும் முரண்பாடுகள் உற்பத்தி வாழ்வைத் தாண்டி கருத்தியல் வாழ்வில் பிரதிபலிக்கத் தொடங்கும். குறிப்பிட்ட அந்த உற்பத்தி முறையை மாற்றியமைக்க வேண்டும் என்ற சமூகப் பிரக்ஞையும் மாற்று உற்பத்தி முறை குறித்த கருத்தியல் தேடல்களும் தீவிரமடையும். சமூகம் பொது நெருக்கடியை எட்டும். பொது நெருக்கடி சுமுகமான முறைகளில் தீர்வு காணமுடியாமல் ஒரு சமூகப்புரட்சி தவிர்க்க முடியாததாக ஆகும்.

வரலாற்றில் உற்பத்தி முறைகள்

மனித சமூகம் அறிந்துள்ள வரலாற்றில் நிலவிய உற்பத்தி முறைகளை மார்க்ஸ் அடையாளப்படுத்துகிறார். பெரும்பாலும்

ஐரோப்பிய சமூகத்தின் அனுபவங்களைக் கொண்டு அவற்றை மார்க்ஸ் கீழ்க்கண்டவாறு வகைப்படுத்துகிறார்.

1. புராதன இனக்குழு சமூகம்

2. அடிமை உற்பத்தி முறை

3. நில உடைமை உற்பத்தி முறை

4. முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறை

இவை ஒவ்வொன்றின் பண்புகளையும் சிறிது விரிவாகக் காண்போம்.

புராதன இனக்குழு சமூகம் என்பது மனிதசமூக வரலாற்றில் மிகப் பழமையானது. ரத்த உறவுகளின்அடிப்படையில் மனிதர்கள் இனக்குழுக்களாக வாழ்ந்தகாலம் அது. மனித உழைப்பு, இன்னும் முழு உருப்பெறாமல் இருந்த காலம் அது. இயற்கையில் கிடைக்கும் பொருட்களான கனி, கிழங்கு, காய்கள், விலங்குகள், மீன்கள் ஆகியவற்றை மனிதர்கள் சேகரித்து உண்டு வாழ்ந்தனர். கனி, கிழங்கு சேகரித்தல், வேட்டையாடுதல், மீன்பிடித்தல் ஆகியவையே மனிதர்களின் உற்பத்தி நடவடிக்கைகளாக விளங்கின. இவற்றைக் கூட்டாகச் சேகரித்தலும் கூட்டாகப் பகிர்ந்து உண்ணலும்அக்கால இனக்குழுக்களின் உற்பத்தி வாழ்வாக விளங்கியது. படிப்படியாக கால்நடை வளர்த்தலும் இவர்களின் தொழிலானது. உற்பத்தி வாழ்வு, கருத்தியல்வாழ்வு என்று இனக்குழு மக்கள் வாழ்வைப் பிரித்தறிய இயலாது. அவை இரண்டறக் கலந்திருந்தன. அரசு, குடும்பம், தனி உடைமை, அறிவுத்துறை, நிர்வாகத்துறை போன்ற தனித்தனிப் பிரிவுகள் இக்காலத்தில் தோன்றியிருக்கவில்லை. இனக்குழுவில் மூத்தவர்கள், மந்திரவாதிகள், வைத்தியர்கள் ஆகியோரே இனக்குழுத் தலைவர்களாக விளங்கி தமது குழு வாழ்வை நிர்வகித்துக் கொண்டனர். ஒருதார மணம் இக்காலத்தில் தோன்றவில்லை. குழந்தைகளைப் பெற்றுத்தரும் பெண்களைக் கொண்டே பரம்பரைகள் கணக்கில் கொள்ளப்பட்டன. இதனைத் தாய் வழிச் சமூகம் என்று கூறுவர். தொழில் கருவிகள் இனக்குழுவின் பொதுச் சொத்தாக விளங்கியமையால், இக்கால வாழ்வை புராதன இனக்குழு பொதுவுடமைச் சமூகம் என்றும் கூறுவர். இவர் இன்ன வேலையை மட்டும்தான் செய்வார் என்ற உழைப்புப் பிரிவினையும் பண்டப்பரிமாற்றமும் இக்காலத்தில் துல்லியமாகத் தோன்றவில்லை.

புராதன இனக்குழுச் சமூகத்தின் உற்பத்தி நடவடிக்கைகள் தீவிரப்பட்டதன் மூலமும் உழைப்புப் பிரிவினை, பண்டமாற்று ஆகியவை தோன்றியதன் மூலமும் படிப்படியாக அச்சமூகத்தின் இனக்குழுப்பண்பு, பொதுவுடமை ஆகியவை முடிவிற்கு வந்தன. வலுவான இனக்குழுக்கள் பிற இனக்குழுக்களோடு போர்புரிந்து அவர்களைத் தமக்கு ஆட்படுத்தி அடிமைகளாக்கினர். இருப்பின் பயனை அறிதல், விவசாயம், வணிகம் ஆகியவை சமூக உற்பத்தியையும், உழைப்புப் பகிர்வையும் அதிகப்படுத்தின. வரலாற்றில் முதன்முறையாக, அடிமைகளின் உழைப்பைச் சுரண்டுதல் வழக்கிற்கு வந்தது. உழைப்புச் சுரண்டலை அடிப்படையாகக் கொண்டு அடிமைகள், அடிமை எஜமானர்கள் என்ற இரண்டு மக்கள் பிரிவினர், வர்க்கங்கள் தோன்றின. இவர்களுக்கிடையிலான சுரண்டல் உறவுகளைப் பாதுகாக்க அடிமை முறையை நியாயப்படுத்தக் கூடிய தத்துவ, அரசியல் கொள்கைகளும் உருவாயின. மேற்குறித்த உற்பத்தி முறையையும் அரசையும் பாதுகாக்க காவல்துறை, சட்டத்துறை, நீதிமன்றங்கள் ஆகியவையும் தோன்றின. இவையெல்லாம் இருந்தும் கூட சிறிதும் பெரிதுமாக அடிமைகளின் எதிர்ப்பியக்கங்கள் தோன்றின. நேரடியான பொருளாதார மற்றும் மனித உரிமைப் போராட்டங்களாகவும் கலை, இலக்கியம், சமயம் ஆகியவற்றின் வழியாகவும் அடிமைமக்களின் எதிர்ப்புணர்ச்சிகள் வெளியாகின. வர்க்கங்களாகப் பிளவுபட்ட சமூகத்தில் வர்க்கப் போராட்டங்கள் தவிர்க்க முடியாதவை என்பதை அவை காட்டின.

அடிமை முறை பண்டைய கிரேக்கத்தில் வலுவாக இருந்தது. இருப்பினும் வேளாண்மையின் பரவல் காரணமாக மிக விரைவில் நில உடைமை உற்பத்திமுறை உறுதிப்பட்டது. இது ஐரோப்பாவில் நீண்டகாலம், சுமார் 1500 வருடங்கள் வழக்கில் இருந்தது. நிலப்பிரபுக்களும் அவர்களது பண்ணைகளில் வேலை செய்த விவசாயிகளும் என்ற இரண்டு வர்க்கத்தினர் இச்சமூக அமைப்பின் அடிப்படை மக்கள் பிரிவினர் ஆகும். அடிமை அமைப்பில் இருந்தது போலவே, நிலப்பிரபுக்களின் நலன்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட அரசு அமைப்பும் நிர்வாக முறைமையும் உருப்பெற்றன. ஆரம்பத்தில் கொண்ட அரசு அமைப்பும் நிர்வாக முறைமையும் உருப்பெற்றன. ஆரம்பத்தில் அடிமைகளின் கம்யூன்களில் தோன்றிய கிறித்தவமதம் விரைவில் நிலப்பிரபுத்துவத்தைக் காப்பாற்றும் வலுவான ஒரு கருத்தியல்

வடிவமாக நிலைபெற்றது. கிறித்தவமதமடங்களும், சர்ச்சும் நிலப்பிரபுத்துவப் பொருளாதார நிறுவனங்களாக பலம் பெற்றன. நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்புகளுக்குள் நேரடியாகவும் மறை முகமாகவும் பண்ணை விவசாயிகளின் எழுச்சிகள், வர்க்கப் போராட்டங்கள் ஏராளமாக நடைபெற்றன. அடக்குமுறைக்கும் சுரண்டலுக்கும் எதிராக, அவற்றைக் காத்து நின்ற சமய நிறுவனங்களுக்கு எதிராக, பண்ணை விவசாயிகள் போராடினார்கள்.

15-16ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்குப் பிறகு ஐரோப்பிய வரலாற்றில் நிலப்பிரபுத்துவ உற்பத்திமுறை அதன் உள் முரண்பாடுகளினால் பலவீனப்பட்டது. காலனி ஆதிக்கம், மூலதனக்குவியல், தொழில் உற்பத்திமுறை ஆகியவற்றின் உந்துலால் முதலாளித்துவ உற்பத்திமுறை அரங்கிற்கு வந்தது. இத்தாலியில் துவங்கிய மறுமலர்ச்சி, இயற்கை விஞ்ஞானங்களின் வளர்ச்சி, கிறித்தவ மடங்களுக்கு எதிராகத் தோன்றிய புரோட்டஸ்டண்ட் கிறித்தவ சீர்திருத்த இயக்கம், பிரான்சிலிருந்து துவங்கிய பகுத்தறிவு மற்றும்அறிவொளி இயக்கம் ஆகியவை நில உடைமை சமூக அமைப்பின் உற்பத்தி முறைமையையும் அதன் பழமைவாதக் கருத்தியல் வடிவங்களையும் எதிர்த்துப் போராடின. தொழில் புரட்சி எனும் பெயரில் முதலாளிய உற்பத்திமுறை பரவியது. முடியரசுகள் முடிவிற்கு வந்து பாராளுமன்ற ஜனநாயக முறை ஆட்சிக்கு வந்தது. சமூகத்தின் அடிப்படை வர்க்கங்களாக மூலதனத்தை உடமையாகக் கொண்ட முதலாளிகளும் கூலி உழைப்பில் பிழைக்கும் தொழிலாளர்களும் உருப்பெற்றனர். விஞ்ஞானங்களும் விஞ்ஞானவாத சிந்தனையும் இச்சமூக அமைப்பின் செல்வாக்கான கருத்தியல் வடிவங்களாகும். இவை நிலப்பிரபுத்துவ கருத்தியல் வடிவங்களைச் சமயம் மற்றும் தத்துவங்களைப் பலவீனப்படுத்திய போதிலும் முதலாளித்துவ தொழில்துறை நலன்களை மையப்படுத்தியவையாக உள்ளன. தொழிலாளர்களையும் இயற்கையையும் மிகவும் கொடூரமாகச் சுரண்டி மூலதனத்தை வளர்ப்பதை மட்டுமே அவை நோக்கங் களாகக் கொண்டுள்ளன. முதலாளித்துவ சமூகத்தில் மூலதனத்தின் சுரண்டலை எதிர்த்து தொழிலாளர்கள் தன்னிச்சையாகவும் தொழிற்சங்கங்கள் மூலமாகவும் அரசியல் கட்சிகளின் மூலமாகவும் போராடுகின்றனர். தொழிலாளர்கள் வர்க்கம் அதன் போராட்டங் களை முறைப்படுத்த அதற்கெனவே தத்துவங்களையும் சமூகவியல் கொள்கைகளையும் உருவாக்குகிறது. மார்க்சிய

சிந்தனை தொழிலாளர் வர்க்க சிந்தனைகளில் முக்கியமான ஒன்றாகும்.

ஆசிய உற்பத்தி முறை

வரலாற்றில் நிலவிய உற்பத்தி முறைகள் குறித்த மார்க்சின் முடிவுகள் பெரும்பாலும் ஐரோப்பிய வரலாறு குறித்த தகவல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டவை என்று முன்பு குறிப்பிட்டோம். இதனை மார்க்சே ஒத்துக் கொள்கிறார். எனவே கீழை நாடுகள் குறித்த தகவல்கள் அவரை வந்தடைந்த போது கீழை நாடுகளின் உற்பத்தி முறைகளில் சில வேறுபாடுகள் உள்ளன என்பதை அவர் ஒத்துக் கொண்டார். மார்க்சுக்குக் கிடைத்த கீழைநாடுகள் குறித்த தகவல்கள் மிகவும் குறை வானவையே. அவையும்கீழை நாடுகளைக் காலனிப்படுத்தி வைத்திருந்த ஐரோப்பிய அதிகாரிகள், அறிஞர்களுடையவை. இருப்பினும் இந்தியா மற்றும் கீழைநாடுகள் குறித்து சில கவனிக்கத்தக்க குறிப்புகளை மார்க்ஸ் விட்டுச் சென்றுள்ளார்.

இந்தியா போன்ற கீழை நாடுகளின் வரலாற்றில் ஐரோப்பிய வரலாற்றில் காணப்பட்ட அதே உற்பத்தி முறைகள் அதே வரிசையில் இல்லை என்பதை மார்க்ஸ் உணர்ந்தார். எனவே ஆசிய உற்பத்திமுறை என்ற புதிய ஒரு சொல்லாக்கத்தை அவர் பயன்படுத்தினார். புராதன இனக்குழு சமூகம் என்ற வர்க்கங்களற்ற சமூகத்திலிருந்து, கீழை நாடுகளைப் பொறுத்தமட்டில், அடிமைச் சமூக முறை தோன்றவில்லை என்று மார்க்ஸ் கணித்தார். புராதன இனக்குழு சமூகம், அடிமை முறை, நிலவுடைமை முறை ஆகிய மூன்று உற்பத்தி முறைகளின் பண்புகளையும் இணைந்தமுறையில் கொண்டதாக மார்க்ஸ் ஆசிய உற்பத்தி முறையைப் புரிந்து கொண்டதாகத் தெரிகிறது. அதாவது ஆசிய உற்பத்தி முறையில் புராதன இனக்குழுக்களின் சமூகக் கூறுகள் தொடர்ந்து வந்தன. இனக்குழுக்களில் உற்பத்திக் கருவிகளும் உற்பத்தி சாதனங்களும் பொது உடமையாக இருந்தது போல ஆசிய சமூகங்களில் நீண்ட காலமாக, நிலம், காடுகள், நீர் நிலைகள் ஆகியவை பொது உடமையாக அல்லது அரசு உடமையாக இருந்து வந்துள்ளதை மார்க்ஸ் சுட்டிக்காட்டுகிறார். ஆசிய சமூகங்களில் ஐரோப்பிய நிலவுடமைச் சமூகங்களில் இருந்தது போல தனியுடமை உறவுகள் கூர்மையடையவில்லை என்று மார்க்ஸ் சுட்டிக்காட்டுகிறார். கருத்தியல் தளத்தில் இந்தியச் சமயங்கள் தனிமனிதன், தான் என்ற உணர்வு ஆகியவற்றை

ஆணவம், அகங்காரம் என்று விமர்சித்து வந்திருப்பதை இங்கு சுட்டிக்காட்டலாம்.

இன்னொரு புறம் ஆசிய உற்பத்தி முறையில் புராதன இனக்குழு வடிவங்களோடு இயைந்த முறையில் அடிமை உறவுகளும் நிலப்பிரபுத்துவ உறவுகளும் உள்ளீடாக வளர்ச்சி யடைந்திருந்தன. இந்தியச்சாதி அமைப்பில் அடிமைக் கூறுகளை யும் நிலஉடமைக் கூறுகளையும் காணமுடியும். பிறப்பு அடிப்படையில் சூத்திரரும் பஞ்சமரும் நில உரிமையற்றவர்கள், தொண்டூழியம் செய்ய வேண்டியவர்கள் என்று விதிக்கப்பட்டிருந்த மரபில் அடிமை உற்பத்தியின் கூறுகளையும் நிலப்பிரபுத்துவக் கூறுகளையும் காணுகிறோம்.

இவ்வாறாக, மார்க்சின் ஆசிய உற்பத்தி முறை என்ற கருத்தாக்கத்தை இந்தியச் சூழல்களுக்குப் பொருத்திப் பார்க்கும் போது இந்தியச்சாதி அமைப்பு குறித்த சில முக்கிய முடிவுகளை நாம் எட்ட முடியும். சாதி அமைப்பு அடித்தளம், மேற்கட்டு மானம் என்ற வகைப்படுத்தலில் வெறுமனே மேற்கட்டுமானத்தைச் சேர்ந்தது என்ற கணிப்பு தவறானது என்பதையும் மார்க்சியம் சுட்டிக்காட்டும். சாதி அமைப்பால் நிர்ணயிக்கப்பட்டிருந்த உரிமைகளும் தடைகளும் வெறுமனேகருத்தியல்வாழ்வுடன் தொடர்புகொண்டவை அல்ல. எனவே இந்தியச் சாதி அமைப்பு ஆசிய உற்பத்தி முறையின் அடித்தளம் சம்பந்தப்பட்ட பிரச்சினை ஆகும். ஏராளமான சமூகப்பண்பாட்டு விதிகள் சாதி அமைப்பைக் கருத்தியல் ரீதியாகக் காத்து நிற்கின்றன என்பது உண்மை. எனினும் சாதி அமைப்பை வெறும் கருத்தியல் வடிவமாகக் கொள்ளுதல் கூடாது.அது அடித்தளம் சார்ந்தது.

இது மற்றுமொரு முடிவிற்கும் நம்மை இட்டுச் செல்லுகிறது. இந்தியச் சூழல்களில் சாதி அமைப்பிற்கு எதிரான போராட்டம் இந்தியச் சமூகத்தின் அடிமை மற்றும் நிலப்பிரபுத்துவ உறவுகளுக்கெதிரான போராட்டமாகும். மார்க்சியர்கள் விரும்பும் சோசலிசத்திற்கான போராட்டம் அதன் முதற்கட்டத்தில் சாதி அமைப்பிற்கு எதிரான போராட்டமாக விளங்க வேண்டியது ஒரு தவிர்க்க முடியாத தேவையாகும்.

மார்க்சியப் பண்பாட்டியல்

மார்க்சிய தத்துவம், மார்க்சிய அரசியல் பொருளாதாரம், அழகியல் என்ற வரிசையில் இடம்பெறும் இன்னொரு துறையே மார்க்சியப் பண்பாட்டியல் என்பதாகும். பண்பாடு குறித்த

மார்க்சியக் கொள்கை என்ன? சமூகப் பண்பாட்டின் பிரத்தியேகப் பண்புகள் யாவை? மார்க்சியத்தின் பிற பிரிவுகளுக்கும் பண்பாட்டுக் கொள்கைக்கும் உள்ள உறவுகள் என்ன? பண்பாடு குறித்த நமது அக்கறைதான் எவ்வளவு? இதுபோன்ற கேள்விகளுக்குப் பதில் தேடுவது மார்க்சியப் பண்பாட்டியல். மார்க்ஸ், ஏங்கல்ஸ், லெனின் இவர்களை அடியொற்றி நின்று மார்க்சியப் பண்பாட்டுக் கொள்கையைச் சிறப்பாக உருவாக்கியவர் அந்தோனியோ கிராம்சி என்ற இத்தாலியர்.

அரசும் பண்பாடும்

பண்பாடு குறித்து கிராம்சியின் பார்வை அவர் தனது சொந்த நாடான இத்தாலியின் வரலாற்றை மிக உன்னிப்பாகக் கவனித்ததன் விளைவு எனலாம்.

இத்தாலிய வரலாற்றில் மத்தியகாலம் முழுவதிலுமே அரசு, மதம் என்ற இரட்டை ஆட்சிமுறை வழக்கில் இருந்து வந்துள்ளதை கிராம்சி சுட்டிக்காட்டுகிறார்.இவற்றில் அரசு என்பது நேரடி அடக்கு முறையின் வடிவமாக இருந்து வருகிறது. ஆளும் வர்க்கத்தின் காவல் யந்திரம் அரசு. வர்க்க முரண்பாடுகள் தவிர்க்க முடியாதபடி நெருக்கடியை எட்டும் என்பதை எதிர்நோக்கி, ஆளும் வர்க்கச் சார்பாக நின்று போராடும் மக்களை ஒடுக்குவதற்காக உருவாக்கப்பட்டுள்ள சாதனமே அரசாங்கம். அரசு பற்றிய மார்க்ஸ் லெனின் ஆகியோரது கருத்துக்களை இங்கு நினைவூட்டுகிறார் கிராம்சி.

ஆனால் அரசாங்கத்தைப் போல் நேரடியாக வன்முறையைப் பிரயோகிக்காமல், மக்களோடு மக்களாக கலந்து பழகி அவர்களது தினசரி வாழ்க்கை மீது வலுவான செல்வாக்கைச் செலுத்தி வந்த இன்னொரு அமைப்பாக இத்தாலிய வரலாற்றில் செயல்பட்டது கிறித்தவ சமய நிறுவனம் ஆகும். இது குறித்தே கிராம்சி விரிவாகத் தனது கருத்துக்களை வளர்த்தெடுக்கிறார். அரசு செய்து வந்த அதே அடக்குமுறைப் பணியைத்தான் மிக முக்கியமாக சமய நிறுவனமும் செய்து வந்தது. ஆனால் நேரடியாக அல்ல, சமயம் ஒரு சமூகப் பண்பாட்டு அமைப்பாகச் செயல்படுகிறது. சமூக ஒப்புதலுடன் (Social Consent) செயல்படுகிற ஒரு நிறுவனம் என்ற தோற்றத்தைச் சமயம் சாதித்து வைத்திருக்கிறது. சமூகப் பெரும்பான்மையின், சமூக முழுமையின் தன்னிச்சையான, நிர்ப்பந்தம் அதிகமில்லாத ஒப்புதலுடன்

செயல்படுதல் என்ற ஒரு விசேஷமான கௌரவமான இடத்தைச் சமயங்கள் சாதிக்கின்றன. பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், கட்டமைப்பு என்ற உச்சாணிக் கேள்விகளில் தொடங்கி மனிதனது தினசரி நடத்தை வரையில் ஊடுருவி நிற்கும் மாபெரும் நிறுவனமாக மதம் வரலாற்றில் விளங்கியிருப்பதை கிராம்சி சுட்டிக்காட்டுகிறார்.

நீண்ட நெடிய மத்தியகால வரலாற்றில் மதம் ஒரு வலுவான சமூகப்பண்பாட்டு நிறுவனமாக விளங்கி, ஆளும் வர்க்க நலன்களுக்கு உகந்த ஒருவித சமூக ஒப்புதலைச் சாதித்துத் தந்தது. முதலாளிய யுகத்தின் தோற்றத்தோடு சமயத்தின் சமூகப் பண்பாட்டுப் பாத்திரம் ஓரளவு குறைக்கப்பட்டது. தேசீயம், தனிமனிதவாதம், சுதந்திரம், முதலாளித்துவப் பொருளாதார ஒழுக்கம் ஆகிய மதிப்புகள் புதிதாக உருவாக்கப்பட்டன. இத்தாலிய வரலாற்றில் மறுமலர்ச்சிக் காலம் தொட்டு மாஜினி, கரிபால்டி ஆகியோரது காலம் வரை இத்தாலிய பூர்ஷ்வா வர்க்கம் படிப்படியாகவும் தீவிரமாகவும் ஒருபுதிய பண்பாட்டு நிறுவனத்தை, புதுவித சமூக ஒப்புதல் நிறுவனத்தை உருவாக்கி வந்துள்ளதைக் கிராம்சி எடுத்துக் காட்டுகிறார். அப்புதிய நிறுவனமே தேசிய உணர்வு என்பது.

வரலாற்றின் இந்த இரண்டு மிகப்பெரும் எடுத்துக் காட்டுகளிலிருந்து பண்பாடு குறித்த நமது அக்கறையையும் கொள்கையையும் உருவாக்கிக் கொள்ள வேண்டும் என்கிறார் கிராம்சி. நில உடைமை வர்க்கமும் சரி, முதலாளித்துவ வர்க்கமும் சரி வெறும் பொருளாதார பலத்தாலோ, வெறும் அரசியல் பலத்தாலோ நம்மை ஆண்டு வந்திருக்கவில்லை. மாறாக, மேற்கூறிய இரண்டு வர்க்கங்களுமே தத்தமது பொருளாதார, அரசியல் நலன்களுக்கு பின்புலமாக வலுவான ஒரு சமூகப்பண்பாட்டு நிறுவனத்தை உருவாக்கி வைத்திருந்தன. நாம் சுரண்டப்படுவதற்கான சமூக ஒப்புதலை அந்தப் பண்பாட்டு நிறுவனம் நம்மிடமிருந்தே சம்பாதித்துக் கொடுத்துள்ளது. அது ஒரு சமூகம் தழுவிய கூட்டுணர்வுபோல், பொதுமனோபாவம் போல் சகலரின் பொது நம்பிக்கை போல் ஆளும் வர்க்கத்தினருக்குப் பாதுகாப்பை வழங்கி வந்திருக்கிறது.

புதிய பண்பாட்டிற்கான இயக்கம்

சமூகம் தழுவிய கூட்டுணர்வு, வெகுசன மனோபாவம் என்ற தன்மைகளைக் கொண்டிருப்பதால் சமூகப்பண்பாடு ஒரு பௌதீக சக்தி போல், ஒரு பொருட்சக்தி போல் செயல்பட

ஏதுவாகிறது. அது சமூக நடைமுறைத் தன்மை பெறுகிறது. ஒரு கொள்கை திரளான வெகு சனங்களைப் பீடிக்கும் போது அது பொருட்பண்பினைப் பெறுகிறது என்ற மார்க்சின் வார்த்தைகள் இங்கு நினைவுகூரத்தக்கன. கலை, இலக்கியம், தத்துவம் ஆகியவை இவ்வாறாகப் பொருட்பண்பு கொண்ட பண்பாட்டு சக்திகளாக மாறும் தன்மை கொண்டவை என்கிறார் கிராம்சி. சோஷலிசம், சமூக நீதி, மனிதநேயம் என்ற இலக்குகளைக் குறித்த பண்பாட்டு இயக்கம் தொடர்ந்து நீண்ட காலம் நடத்தப்பட வேண்டும் என்கிறார் அவர். அத்தகைய பண்பாட்டு இயக்கம் ஒரு நிரந்தரப் புரட்சிப்போல் நடத்தப்படவேண்டும் என்கிறார்.

புதிய பண்பாட்டிற்கான துவக்கங்களை ஒவ்வொரு நாட்டின் வரலாற்றுக்குள்ளேயிருந்தும் நாம் பெற வேண்டும் என்கிறார் கிராம்சி. கடந்த கால வரலாற்றுக்குள் ஆளும் வர்க்க சமூகப் பண்பாட்டிலிருந்து வேறுபடுகின்ற மாற்றுமரபுகள் ஒளிந்து கிடக்கும். அந்த மாற்று மரபுக் கூறுகள் வரலாற்றுத் தொடர்ச்சி அற்றவையாக, அணுத்துகள்கள் போல், மூலக்கூறுகள் போல், சின்னஞ்சிறு சம்பவங்கள் போல் வரலாற்றுக்குள் அமிழ்ந்து கிடக்கும். அவற்றைத் தொகுத்து வெளிக்கொணர வேண்டியது நமது கடமை என்கிறார் கிராம்சி. மாற்றுப் பண்பாட்டுக் கூறுகள் சிறுசிறு எதிர்ப்புகளாக வெறும் அதிருப்தியாக, சமூக வழக்குகளை ஏற்காத விலகல்களாக, சலிப்புகளாக, சில வேளைகளில் கலகங்களாக, எதிர்க்கலாச்சாரத் தெறிப்புகளாக இன்னும் பல்வேறு வடிவங்களில் வரலாறு முழுவதிலும் இருந்து கொண்டுதான் இருக்கும். அவற்றை இனங்காணுதலும் தொகுத்தலும் நமது கடமை.

'வரலாறு என்பது வர்க்கப் போராட்டங்களின் வரலாறு' என்ற மார்க்சின் கருத்தைச் சமூகப் பண்பாட்டு வரலாற்றுக்கு மிகவும் ஆழமாகப் பொருத்திப் பார்க்க வேண்டும் என்பதை கிராம்சி வலியுறுத்தினார். பண்பாட்டு வரலாறு என்பது ஆளுகை மரபுகளுக்கும் மாற்று மரபுகளுக்கும் இடையிலான போராட்டம் என்பதுஅவரது கருத்து. வரலாற்றின் எல்லாக் காலகட்டங்களிலும் ஆளுகை மரபுகள், மாற்று மரபுகள் என்ற எதிர்வை மனதில் நிறுத்தி பண்பாட்டு வரலாற்றை நாம் அணுக வேண்டும்.

மத்திய கால சமய கருத்தியலாளர்களும், அதை அடுத்து வரும் பூர்ஷ்வா சிந்தனையாளர்களும் அவரவர் காலத்திய பண்பாட்டு வரலாற்றை ஒற்றைத் தன்மை கொண்டதாகச் சித்தரித்துக் காட்ட முனைவர். பண்பாடு குறித்த ஒற்றைப் பரிமாண அணுகுமுறை

அவர்களுக்கு ஆதாயமானது. விலகல்கள், வேறுபடுதல்கள், முரண்பாடுகள், எதிர்வுகள் இல்லாததாகப் பண்பாட்டு ஒற்றுமையைச் சித்தரித்துக் காட்டுவதாக அவர்களது அணுகுமுறை அமைந்திருக்கும். அது அவர்களது சிந்தாந்த தேவை. அத்தகைய சித்தரிப்பு அவர்களது கருத்தியல் புனைவு.

எனவே எல்லாவித ஒற்றைப் பரிமாணச் சித்தரிப்புகளையும் நாம் விமர்சிக்க வேண்டும். குறிப்பாக, இத்தகைய ஒற்றைச் சித்தரிப்பு குறிப்பிட்ட ஒரு வர்க்கத்தின் ஆளுகைக்குத் தேவையான ஒருமித்த சமூக ஒப்புதலை நோக்கியது என்பதை வெளிக்காட்ட வேண்டும்.

கிராம்சியின் கருத்துக்கள் இருபதாம் நூற்றாண்டின் இரண்டாம் பகுதியில் 70-80 ஆம் ஆண்டுகளில் மீண்டும் பரிசீலனை செய்யப்படுகின்றன. அவரது கருத்துக்களின் முக்கியத்துவம் மேலும் ஆழமாக உணரப்படுகிறது. புதிய ஒரு பண்பாட்டு இயக்கத்தின் பின்புலம் இன்றி அரசியல் புரட்சி சாத்தியமில்லை என்பது மட்டுமின்றி, பெற்ற அரசியல் அதிகாரத்தைத் தக்க வைத்துக் கொள்வதற்கும் கூட சாதகமான ஒரு பண்பாட்டுச் சூழல் உருவாக்கப்பட வேண்டும் என்றும் உணரப்படுகிறது. மார்க்சிய அரசியல், பொருளாதாரக் கொள்கைகளின் உள்ளடக்கம் விரிந்த அளவில் பண்பாட்டுத்தளம் நோக்கிப் பரப்படவேண்டும் என்பது உணரப்பட்டு வருகிறது. செய்திப் பத்திரிகைகள். சனரஞ்சகக்கலை, இலக்கியம், திரைப்படங்கள், தொலைக்காட்சி ஆகியவற்றின் தீவிரமான செயல்பாடு சமூகப் பண்பாட்டுத் தளத்தில் இடது சாரிகள் மற்றும் ஜனநாயகவாதிகளின் அக்கறையைக் கோருகிறது.

மனிதநேய மார்க்சியமும் அல்த்தூசரின் மார்க்சியமும்

நமது காலத்தில் மார்க்சியம் குறித்துப் பல புரிதல்கள் உள்ளன. தமிழ் நாட்டிலும் பல மார்க்சிய இயக்கங்கள், குழுக்கள் என்றாகிவிட்டது. கிராம்சி, அல்த்தூசர், ஹெபர்மா ஆகியோரைத் தமிழ்நாட்டு மார்க்சியர்கள் வேகவேகமாகப் படித்து வருகின்றனர். சில முக்கிய போக்குகளையாவது அறிந்து அடையாளப் படுத்திக் கொள்ளுவது அவசியமாகிறது. இரண்டாம் உலகப்போருக்குப் பிறகு மேற்கு நாடுகளில் செல்வாக்குடன் எழுந்த இரண்டு சிந்தனைப் போக்குகள் இருத்தலியமும் அமைப்பியலும். இந்த இரண்டு தத்துவங்களும் வெளியில் நிற்க,

மார்க்சியத்திற்குள் அவ்விரண்டு தத்துவத் தாக்கத்தில் மனிதநேய மார்க்சியம், அல்த்தூசரிய மார்க்சியம் என்ற இரண்டு அணிகள் தோற்றம் பெற்றன. அந்தக் கதையைப் பேசுவதே இப்பகுதி.

முதலில் இருத்தலியப் போக்கு குறித்து : காலத்தால் இது முந்தியது. இரண்டாம் உலகப்போரின் போது ஐரோப்பிய நாகரிகம், பண்பாடு தனது சாவை நேருக்கு நேர் சந்தித்துக் கொண்டது. ஹோமர், சாக்ரட்டீஸ், இயேசு, ஷேக்ஸ்பியர், கோத்தே, கான்ட், ஹெகல், மார்க்ஸ் என்று மாபெரும் சிந்தனையாளர்களை உற்பத்தி செய்த ஐரோப்பா ஹிட்லரிடம் தோல்வியடைந்தது. கிரேக்க தத்துவம்,கிறித்தவம், இத்தாலிய மனித நேயம், தொழில்யுகம் வாக்களித்த ஜனநாயகம், முன்னோக்கிய வளர்ச்சி, பகுத்தறிவு, விஞ்ஞானப்பார்வை, தனிமனித உரிமை ஆகிய அனைத்தும் படுதோல்வியடைந்தன. லட்சக் கணக்கானோர் இரண்டாம் உலகப்போரில் மடிந்தார்கள். இவை எல்லாவற்றோடும் கூட மற்றொன்றையும் குறிப்பிட்டாக வேண்டும். கோடிக்கால் பூதமென்று மார்க்சால் வருணிக்கப்பட்ட ஐரோப்பியத் தொழிலாளி வர்க்கத்தாலும் கூட பாசிசத்தைத் தடுத்து நிறுத்த முடியவில்லை. 1920க்குப் பிறகு ஐரோப்பாவில் உருப்படியான தொழிலாளர் வர்க்க எழுச்சி எதுவும் நிகழவில்லை என்கிறார் பெரி ஆண்டர்சன் என்ற மார்க்சியர். இந்த பின்புலத்தில் தான் இருத்தலியம் தோன்றியது.

இருத்தலியம் போன்ற தத்துவங்கள் தோல்வியின் தத்துவங்கள் என்கிறார் பெரி ஆண்டர்சன். நெருக்கடியின் தத்துவங்கள். இயலாமையின் தத்துவங்கள் என்றும் அவற்றைக் கூறலாம். இருப்பினும் நேர்மறையான சில விஷயங்களை அது தொடாமலில்லை. மனித இருத்தல் என்ற ஒன்றைப் பற்றி அது பேசியது. மனிதஇருத்தல் என்பது அன்றாட, வழக்கமான வாழ்வு அல்ல. அன்றாட வாழ்வில் மனிதன் லட்சியங்களோடும், நிறுவனங்களோடும் போகிற போக்கோடு கரைந்து போய்க்கிடக்கிறான். ஆனால் அவன் சாவைச் சந்திக்கும்போது நெருக்கடியின் விளிம்பை எட்டும்போது லட்சியங்கள், நிறுவனங்கள், அவனது அறிவு போன்றவை உதவிக்கு வராது. மனிதன் ஒற்றை மனிதனாய் நெருக்கடியைச் சந்திக்க வேண்டிய வருகிறது. அந்தச் சந்திப்பின் போதான இருப்பே மனித இருத்தல் என்பது. இந்த மனித இருத்தல் அளவிற்கு அடைபடாது. விஞ்ஞானங்கள் அதனை விளக்காது. லட்சியங்கள் மனித இருத்தலைப் புரிந்து கொள்ளப்போதாது. இவ்வாறாக இருத்தலியம்

ஐரோப்பிய சிந்தனையை மீண்டும் ஒருமுறை தீவிரமாக மனிதனை நோக்கி இட்டு வந்தது. விஞ்ஞான அணுகுமுறை, புறவய அணுகுமுறை போன்றவற்றைக் கேள்விக்குள்ளாக்கியது.

இருத்தலியர்களுக்குள் இடதுசாரி, வலதுசாரி அணியினர் இருந்தனர். இடது சாரியினர் மனித இருத்தல் குறித்த சிந்தனையை முதலாளித்துவத்திற்கு எதிரான விமர்சனமாக மாற்றினார். முதலாளிய சமூகத்தின் அன்றாடத்தனத்தில் கரைந்து அந்நியமாகிக் கிடக்கும் மனிதன் அவர்களால் விமர்சிக்கப் பட்டான். இருத்தல் குறித்த பிரக்ஞை தொழில் சமூகத்தின் கருத்தியல் நிறுவனங்களுக்கு எதிரானதாக அவர்களால் பிரயோகிக்கப்பட்டது. வலதுசாரி இருத்தலியர்கள் முதலாளியம், தொழிலியம், விஞ்ஞானங்கள் ஆகியவற்றை விமர்சித்தனர். ஆனால் தனிமனித ஆன்மா குறித்த மதக்கொள்கைகளை மீட் டெடுக்கவும் செய்தனர். மதங்களின் மறுவாழ்விற்கு அவர்களது இருத்தலியம் பயன்பட்டது. இருத்தலியத் தாக்கத்தால் மனிதநேய மார்க்சியம் என்ற போக்கு உருவாயிற்று. இரண்டாம் உலகப் போருக்குக் கொஞ்சம் முன்னதாக 1932ல் வெளியிடப்பட்ட மார்க்சின் "பொருளாதார தத்துவ கையெழுத்துப்பிரதிகள்" என்ற தொகுப்பு நூலை மையமாகக் கொண்டு மனிதநேய மார்க்சியர் அணி திரண்டனர். போருக்குப் பிறகான ஆண்டுகளில் இருத்தலியத்தின் எழுச்சி காலத்தில் மேற்குறித்த நூல் மார்க்சியர் களாலும் வாசிப்புக்குட்படுத்தப்பட்டது. "பொருளாதார - தத்துவ கையெழுத்துப் பிரதிகள்" 1844ல் மார்க்சால் குறித்து வைக்கப் பட்டவை. ஜெர்மானியக் கருத்தியல், கம்யூனிஸ்ட் அறிக்கை போன்ற நூல்களுக்கு முந்தியது. 1844ல் மார்க்சிற்கு வயது 26, மார்க்ஸ் இளமையில் ஹெகலியத்தின் இயங்கியலால் ஈர்க்கப் பட்டிருந்தார். 1844 வாக்கில் அவர் ஹெகலியத்திலிருந்து மீண்டு பியர்பாஹ்கின் மனிதமைய வாதத்திற்கு வந்து சேர்ந்தார். குறிப்பிட்ட இக்காலத்தில் அவர் குறித்து வைத்திருந்த கருத்துக்களே 1844ன் பொருளாதாரதத்துவக் கையெழுத்துப்பிரதிகள் ஆகும்.

முதலாளித்துவ சமூகம் உழைக்கும் மனிதனை அந்நியப் படுத்தி சீரழித்து வைத்துள்ளது என்ற கருத்தை 1844 கையெழுத்துப் பிரதிகளில் மார்க்ஸ் வலியுறுத்திச் சொல்லுவார். உடமைச் சமூகத்தில் உழைக்கும் மனிதன் தான் ஒரு படைப்பாளி., ஓர் உற்பத்தியாளன் என்ற மனித சாராம்சத்தை இழந்து, தனது உழைப்பிலிருந்தும், உற்பத்திக் கருவிகளிலிருந்தும், உற்பத்தியாகும் பொருட்களிலிருந்தும் தனது சமூகத் தன்மையிலிருந்தும்

அந்நியமாகி அவல நிலையில் வாழுகிறான் என்ற விஷயத்தை மார்க்ஸ் 1844ல் எழுதிவைத்தார். மதம், பணம், உடலிச்சைகள் என்ற வடிவங்களில் தன்னை ஆட்படுத்தி வீழ்ந்து கிடக்கிறான் என்று மார்க்ஸ் எழுதி வைத்தார். கம்யூனிசம் என்பது உழைக்கும் மனிதன் தனது மனித சாராம்சத்தை மீட்பதற்கான போராட்டம் என்று மார்க்ஸ் குறிப்பிட்டார்.

இருத்தலியத் தாக்கம் பெற்ற மனித நேய மார்க்சியர்கள் 1844 கையெழுத்துப் பிரதிகளின் கருத்துக்களால் பெரிதும் ஆகர்ஷிக்கப் பட்டனர். 1848க்குப் பிறகான மார்க்சின் எழுத்துக்களில் காணப்படாத ஒரு பரந்த தத்துவத்தளம் 1844 கையெழுத்துப் பிரதிகளில் உள்ளது என்று அவர்கள் வாதிட்டனர். 1848க்குப் பிறகான மார்க்சின் எழுத்துக்களைக் கொண்டு நமக்கு அறிமுகப்படுத்தப்பட்டுள்ள மார்க்சியத்தில் ஏராளமான பொருளாதாரவாதமும் விஞ்ஞானத்தனமும் உள்ளது என்றும் 1844ன் மார்க்சியமே முதல் மார்க்சியம், உண்மை மார்க்சியம், மனிதமைய மார்க்சியம் என்றும் அவர்கள் வாதிட்டனர். மனித சாராம்சம் - அது அந்நியப்பட்டிருத்தல் - மனித சாராம்சத்தை மீட்டெடுத்தல் என்ற சூத்திரம் சோஷலிசத்திற்கான வசதியான வேலைத்திட்டமாக இவர்களுக்குப்பட்டது. அடித்தளம் - மேற் கட்டுமானம், உற்பத்தி சக்திகள் - உற்பத்தி உறவுகள், வர்க்கப்போராட்டம், கட்சி ஸ்தாபனம் போன்ற விவகாரங்களில் விசேஷமாக மண்டையைத் தேய்த்துக் கொண்டு சிரமப்பட வேண்டியதில்லை என இவர்கள் அறிவித்தனர். இதுவரை நாம் அறிந்துள்ள உலக வரலாறு என்பது அந்நியமாதலின் வரலாறு என்று ஒருவர் விளக்கினார்.

மனித நேய மார்க்சியம் தன்னை அறிவியல் உணர்வு கொண்ட மார்க்சியம் எனக் கூறிக்கொண்டது. மனிதமுகத்துடன் கூடிய சோஷலிசத்தை அது சாதிக்கும் என்று கூறிக் கொண்டது. அன்றாட வாழ்வில் கரைந்து அந்நியப்பட்டிருப்பது குறித்த பிரக்ஞை விடுதலையின் துவக்கப்புள்ளி என்று கொள்ளப்பட்டது. மனித சாராம்சத்தை மீட்டெடுத்தல் என்ற அகலத் திட்டத்தை வைத்துக் கொண்டால் நாம் மதங்களுடனும் கூட்டுச்சேரமுடியும் என்று அது கூறியது.

இது மார்க்சியம் குறித்த இருத்தலியப் புரிதல், மனித மையவாதப் புரிதல்.

இருத்தலிய மனிதமையவாத மார்க்சியத்தால் பெரிதும் பாதிப்பிற்குள்ளானது பிரெஞ்சு கம்யூனிட் கட்சி, அதே பிரெஞ்சு

கம்யூனிஸ்ட் கட்சியினுள்ளிருந்து மனித மைய மார்க்சியத்தை லூயி அல்த்தூசர் எதிர் கொண்டார். மார்க்சின் சிந்தனைப் பரிணாமத்தை அல்த்தூசர் ஓர் அடிப்படையான மறுரிசீலனைக்கு உட்படுத்தினார். 1846-48 வருடங்களுக்கு முன்னால் மார்க்ஸ் ஐரோப்பாவின் பொதுவான தத்துவத்தளத்திலும் குறிப்பாக ஹெகல், பியர்பாக்கின் தாக்கத்திலும் இருந்தார். அக்காலத்தில் அவர் தனிமனிதன், மனித சாராம்சம், வீழ்ச்சி, விடுதலை என்ற வட்டத்திற்குள் நின்று யோசித்தார். ஆயின் 1846க்குப் பிறகு அந்த வட்டத்தை உடைத்துக் கொண்டு வெளியேறினார். தனிமனிதன் என்ற அடிப்படை உடைந்து சமூக அமைப்பு என்ற முழுமைத் தளம் நோக்கி அவரது பார்வை விரிந்தது. சமூக அமைப்பை அடித்தளம், மேற்கட்டுமானம் என்றும் அடித்தளத்தை உற்பத்தி உறவுகள், உற்பத்தி சக்திகள் என்றும் மார்க்ஸ் காணத் துவங்கினார். வர்க்கப்போராட்டம் என்ற கருத்தாக்கம் மொத்த சமூக அமைப்பையும் ஊடுருவியது. எனவே 1846ல் மார்க்சிடம் நிகழ்ந்தது ஓர் அடிப்படை மாற்றமாகும். மனித விடுதலை என்ற பொத்தாம் பொதுவான, மேலோட்டமான கருத்து நிலையை மார்க்ஸ் தாண்டி வந்தார். மார்க்ஸ் கடந்து வந்த பியர்பாக்கின் கொள்கைகளில் மீண்டும் மார்க்ஸைக் கரைப்பது தவறாகும் என்று அல்த்தூசர் சுட்டிக்காட்டினார்.

ஹெகலியத்தை மார்க்ஸ் கடந்து வந்த விதமும் கவனிக்கத் தக்கது. ஹெகலியம் வெளிப்பார்வைக்குச் சிக்கலான தத்துவம் போல் தோற்றமளிக்கும். ஆனால் உண்மையில் வரலாறு, இயற்கை, அரசியல், மனிதமனம் ஆகிய அனைத்தையும் கருத்து வெளிப்பாடு என்ற ஒற்றைக் கோட்பாட்டால் விளக்குவதே ஹெகலியம். ஹெகலியத்தை மார்க்ஸ் வெறுமனே தலைகீழாக்கி, அனைத்தையும் பொருளின் வெளிப்பாடு என்ற இன்னொரு ஒற்றைக் கோட்பாட்டால் விளக்கினார் என்று கருதுதல் கூடாது. பொருளாதாரத்தின் நிழல்களே அரசியலும் கருத்தியலும் என்று கருதுவது கூடாது. அப்படி மார்க்ஸ் செய்திருந்தால் மார்க்சியம் பொருள் முதல்வாத ஹெகலியமாக முடிந்திருக்கும். அவ்வளவுதான். மார்க்சிய பொருள் முதல் வாத ஹெகலியமாக முடிந்திருக்கும். அவ்வளவுதான். மார்க்சியம் உண்மையிலேயே சிக்கலான ஒரு தத்துவம். அது சமூகத்தை ஒரு சிக்கலான அமைப்பாகக் காணுகிறது. பொருளாதாரம், அரசியல், கருத்தியல் போன்ற பல தளங்கள் சமூகத்தினுள் செயல்படுகின்றன. வெவ்வேறுவிதமாக ஒன்றுபட்டும் விலகியும் செயல்படுகின்றன. கடைசிக் கடைசியாக பொருளாதாரத் தளம் அவற்றில்

தீர்மானகரமான (நிர்ணய) பாத்திரம் ஏற்கிறது. எனினும் வெவ்வேறு வரலாற்றுக் கட்டங்களில் வெவ்வேறு தளம் முனைப்புடன் மேலாண்மை வகிக்கலாம். வகித்திருக்கின்றன. ரஷ்யப்புரட்சி வளர்ச்சியடைந்த பொருளாதார முரண்பாட்டுத் தளத்தில் நடைபெறவில்லை. ரஷ்யா உலக ஏகாதிபத்தியத்தின் பலவீனமான கண்ணி என்று லெனின் குறிப்பிட்டார். அதாவது புரட்சிக்கு முன்பு ரஷ்யாவில் ஏற்பட்ட நெருக்கடி பொருளாதாரம், அரசியல், கருத்தியல் ஆகியவற்றில் விளைந்த முரண்பாடுகளால் மொத்தமாக நிர்ணயிக்கப்பட்டது. வெறுமனே பொருளாதார முரண்பாட்டால் மட்டும் அது நிர்ணயமாகவில்லை. எனவே சமூக அமைப்பின் இயங்கியலை ஒற்றை வடிவில் புரிந்து கொள்ளக்கூடாது. அதுசிக்கலானது. செயல்படும் சக்திகளின் கூட்டு இயக்கத்தால் புரிந்துகொள்ளப்பட வேண்டும்.

அல்த்தூசர் இடைக்கால மார்க்சியத்தில் நிலவிய பொருளாதார நிர்ணயவாதத்தைத் தனக்கே உரிய முறையில் கடந்து வந்தார். அதே வேளையில் மார்க்சிற்கு முந்திய காலத்திய மனிதமைய வாதத்தையும் விலக்கினார். சமூக அமைப்பு, அதன்முழுமை, உட்கூறுகள், அவற்றின் இயங்கியல், கடைசிக் கடைசியாக பொருளாதாரத்தின் நிர்ணயிப்பு ஆகியவை அவரது அணுகுமுறையின் கணுக்களாகும். சமூக அமைப்பின் இயங்கியலில் சம்பந்தப்படும் உட்தளங்கள் நெருக்கமாக உறவு கொண்டவை. பொருளாதாரம் - அரசியல் - கருத்தியல் என யந்திரகதியில் அவற்றைப் பிரித்துப் பொருள் படுத்தக்கூடாது. நிலஉடைமை அல்லது முதலாளித்துவப் பொருளாதார அமைப்புகளில் பணிபுரியும் விவசாயி, தொழிலாளிக்கு அத்தயாவசியமான பண்புகளாக இருக்கவேண்டிய விசுவாசம், பணிவு, நன்றியுணர்வு, தன்னலமறுப்பு போன்ற மதிப்புகளை அச்சமூகங்களின் கருத்தியல் நிறுவனங்களான மதம், பள்ளிக் கூடம், குடும்பம் ஆகியவை உற்பத்தி செய்து அவர்களைக் குழந்தைப் பருவம் முதலே பயிற்றுவித்து அனுப்பிவைக்கும். இவ்வாறாக கருத்தியல் நிறுவனங்கள் பொருளாதார அமைப்பின் ஜீவனான பணியைச் செய்கின்றன. உற்பத்திச் சக்திகளை (தொழிலாளர்களை) உற்பத்தி முறைக்கு அவசியமான விதத்தில் செதுக்கி அனுப்பும் வேலை இது. கருத்தியல் நிறுவனங்களின் இந்தப்பணி இன்றி பொருநாதார அமைப்பு செவ்வனே செயல்பட முடியாது.

வர்க்கம்-வர்க்கப் போராட்டம் என்ற இரண்டு கருத்தாக்கங்களை அல்த்தூசர் ஒரளவு வேறுபடுத்திக் காட்டினார்.

சமூகத்தில் வர்க்கங்கள் நிலவுகின்றன என்று பொதுவாகக் கொள்ளுதல்கூடாது என்பார் அல்த்தூசர். வர்க்கங்களுக் கிடையிலான போராட்டங்களின் போது தான் வர்க்கங்கள் உருவாகின்றன என்பார் அல்த்தூசர். வர்க்கப்போராட்டம் இல்லாமல் வர்க்கமா? இது சீர்திருத்தவாதம், திருத்தல்வாதம் என்பார் அல்த்தூசர். இப்படி எடுத்துக்கொண்டுதான் நாம் ரொம்பவும் சமரசப்பட்டுப் போய்விட்டோம் என்பார் அவர். வர்க்கப் போராட்டங்களுக்கு முன்னுரிமை வழங்கிஅவற்றின் மூலம் வர்க்கங்களைப் புரிந்து கொள்ளும்போது நாம் புரட்சிகர அரசியல்வாதிகள் ஆகிறோம் என்பது அல்த்தூசரியம்.

வர்க்கப் போராட்டம், வர்க்க உறவுகள் என்பனவற்றிற்கு இணையாக அல்த்தூசர் உற்பத்தி உறவுகள், அவற்றில் விளையும் முரண்பாடுகள் ஆகியவற்றிற்கும் முன்னுரிமை வழங்கினார். இதனால் உற்பத்திச் சக்திகள் என்ற கருத்தாக்கத்தைப் புறக்கணித்தார் போலும் எனத் தோன்றுகிறது. அல்லது உற்பத்தி உறவுகளை பொது அமைப்பாக எடுத்துக் கொண்டு அதன் மூலம் உற்பத்தி சக்திகளைப் புரிந்து கொண்டார் என்றும் கொள்ளலாம்.

அல்த்தூசரின் அணுகுமுறை அமைப்பியல் வகைப் பட்டதா? இது சிக்கலான கேள்வி. மார்க்சியத்திற்கு வெளியில் இருத்தலியத்தை அமைப்பியல் போராடி வென்று கொண்டிருந்த அதே காலகட்டத்தில் (60-70ஆம் வருடங்களில்- பிரான்சில்) மார்க்சியத்திற்குள் மனித மைய வாதத்தை அல்த்தூசர் எதிர்த்துப் போராடினார். சமூக முழுமை, அதன் உட்கூறுகள், அவற்றிற் கிடையிலான உறவுகள் என்பதான அணுகுமுறையில் அமைப்பியலின் செல்வாக்கு உண்டு. வர்க்கப் போராட்டங் களின் மூலம் வர்க்கங்கள் உருவாவது, உற்பத்தி உறவுகளின் மூலம் உற்பத்தி சக்திகள் அடையாளப்படுவது என்பது போன்ற கருத்தாக்கங்களில் அமைப்பியலின் செல்வாக்கு உண்டு. இருத்தலியத்துடன் அமைப்பியல் நடத்திய விவாதத்தில் மனிதன், தனிமனித அனுபவம், மனித சாராம்சம் போன்ற கருத்தாக்கங்கள் தீவிரமாக விமர்சிக்கப்பட்டன. இருத்தலியத்தை பெட்டிக் கடைக்காரியின் புலம்பல் தத்துவம் என்று லேவிஸ்ட்ராஸ் கேலி செய்தார். இதே வேகத்துடன் அல்தூசரும் மனித நேய மார்க்சியத்தை விமர்சித்தார். கறாரான மார்க்சிய சமூக விஞ்ஞானத்தில் தனிமனிதனுக்குப் பிரத்தியேக இடம் கிடையாது. அதிலும் மனித சாராம்சம் என்ற ஒன்றிலிருந்து தொடங்குவதற்கு அறவே இடம் கிடையாது என்றும் அல்த்தூசர் குறிப்பிட்டார். இது

போன்ற கருத்துக்களிலும் அமைப்பியலின் செல்வாக்கு தென்படுகிறது. அமைப்பியல் அணுகுமுறையால் தான் ஈர்க்கப்பட்டிருந்ததாக அல்த்தூசரே கூட ஒத்துக் கொள்ளவார். இருப்பினும் அல்த்தூசரை ஓர் அமைப்பியலாளர் என்று கூறமுடியாது. இரண்டு காரணங்கள் : (1) அமைப்பியலின் அடிப்படைக் கருத்தாக்கமான வரலாற்றுக்கு அகப்படாத நனவிலிகூட்டுமன அமைப்பு என்ற விஷயத்தை அல்த்தூசர் ஏற்றுக் கொள்வது கிடையாது. (2) அல்த்தூசர் வந்து சேர்ந்த முடிவுகள் அனைத்திற்கும் மார்க்ஸ், ஏங்கல்ஸ், லெனின் ஆகியோரது எழுத்துக்களில் வலுவான ஆதாரங்கள் உண்டு. சமகால இடது சாரி இயக்க நடைமுறையும் அவரது கருத்துக்களுக்கு அரண் சேர்க்கும்.

கடைசியாக, அல்த்தூசரை மீறி இன்னொரு கேள்வி. மார்க்சிய மனிதவியல் சாத்தியம் இல்லையா? தனிமனித அனுபவம் அல்லது சமூக எல்லைகளுக்கு அடங்காத மனித சாராம்சம் என்ற புள்ளியிலிருந்து மார்க்சிய மனிதவியலைக் கட்டுவதுச் சாத்தியம் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. நீண்ட நெடுங் காலமாக சமய மரபுகள் மனிதனை மிக ஆழமாக உளவியல்படுத்தி வைத்துள்ளன. அவனைஆசைப்படுபவன் என்றும் அதற்காகச் சிந்திப்பவன் என்றும் ஆக்கி வைத்திருக்கின்றன. இவற்றைத் தாண்டினால் கடவுளின் அணு என்று கூறி வந்துள்ளன. இவையெல்லாமே மனிதவியல் ஒன்றை உருவாக்குவதற்கு உதவாது. லூசியன் சேவ் என்ற பிரெஞ்சு மார்க்சியர் கூறுகிறார். அமைப்பியலாளரும் அல்த்தூசரும் சொல்லுவதுபோல் மனிதன் செத்துப்போய்விடவில்லை. மனிதன் குறித்த மரபுரீதியான கருத்தாக்கம் காலாவதியாகி விட்டது.புதிய கருத்தாக்கம் தேவைப்படுகிறது. அதற்கான துவக்கங்கள் மார்க்சியத்தில் உண்டு.

❖

⑧ நிகழ்வியமும் இருத்தலியமும்

சோரன் கிர்கேகார்ட்

சோரன் கிர்கேகார்ட் (1813-1855) தனது தத்துவத்தை இருத்தலியம் என்று பெயரிடவில்லை. இருத்தலியமும் நிகழ்வியமும் 20ஆம் நூற்றாண்டின் தத்துவங்கள். இருப்பினும் சுமார் நூறு வருடங்களுக்கு முன்பே இருத்தல் (Existence) என்பதை முதன்மைப்படுத்தி எழுதியவர் இவர். இருத்தலியம் 20ஆம் நுற்றாண்டில் தொட்ட அதே பிரச்சினைகளை கிர்கேகார்டும் தொட்டு எழுதினார். இவரது எழுத்துக்கள் ஜெர்மனியில் 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் மீட்டுக் கொண்டுவரப்பட்டன. 1919-ல் கார்ல் ஜாஸ்பர்ஸ் கிர்கேகார்டின் எழுத்துக்களைப் பிரபலப்படுத்தினார். கால வரிசையில் மிக முந்திய இருத்தலிய சிந்தனையாளராக கிர்கே கார்ட் கருதப்படுகிறார்.

19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் தம்மை ஏகபோகமாக நிறுவிக் கொண்ட விஞ்ஞான அணுகுமுறை, அறிவுவாதம், அவற்றின் புறவய (தற் சார்பற்ற) அணுகுமுறை ஆகியவற்றிற்கு எதிரானது கிர்கேகார்டின் குரல். இன்னொருபுறம் மனித வாழ்க்கைத்தளம், தனிமனிதத் துயரங்கள் ஆகியவைதான் தத்துவ சமாச்சாரங்களாக இருக்க வேண்டும் என்பதை இவர் வலியுறுத்தினார்.

கிர்கேகார்ட் டென்மார்க்கில் ஒரு வசதியுள்ள கிறித்துவக் குடும்பத்தில் பிறந்தார். தந்தையார் ஒரு வணிகர். வேகமாகப் பணம் சேர்த்தவர். மத விஷயங்களில் அவர் ஒரு பழமை வாதியாக இருந்தார். கிர்கேகார்ட் பல்கலைக்கழகக் கல்வி நாட்களில் கடவுள், மதம், ஒழுக்கம் ஆகியவை குறித்த அக்கறையின்றி ஊதாரியாகத் திரிந்தார். 25-வது வயதுக்குப் பிறகு மத விஷயங்களில் மீண்டும் அக்கறை காட்டினார். தந்தையின் மரணத்திற்குப் பிறகு முழுவதும் இறையியல் கல்வியில் நாட்டம் காட்டினார். தந்தையின் ஆசைப்படி மதப் போதகராக ஆக வேண்டும் எனவும்

விரும்பினார். ஆனால் டென்மார்க்கின் மத நிறுவனத்திற்கும் இவருக்கும் ஒத்துப் போகவில்லை. கிறித்தவ மதம் வெறுமனே போதனைகளாகவும் சடங்குகளாகவும் சுருங்கிப் போய் விட்டதென கிர்கேகார்ட் விமர்சனம் செய்தார். தனிமனிதத் துயரங்களைப் பற்றி அக்கறைப்படாமல் மதம் நவீனப் பொதுவாழ்க்கை மதிப்புகளுடன் சமரசப்பட்டு போய்விட்டதாக கிர்கேகார்ட் குற்றம்சாட்டினார். இறுதி ஆண்டுகள் வரை டென்மார்க் சர்ச்சுடன் சண்டைபோட்டுக் கொண்டே இவர் வாழ்ந்தார்.

ரெஜினா என்ற ஒரு பெண்ணை இவர் தீவிரமாகக் காதலித்ததாகவும் ஆனால் அவரை மணம்புரிய இவருக்குத் துணிச்சல் இல்லை என்றும் ஒரு சுவாரஸ்யமாக கதை உண்டு. ஆனால் தத்துவ-சமய விசாரணைகளுக்காக குடும்ப வாழ்க்கையை விலக்கியதாக கிர்கேகார்ட் கூறுவார்.

18ஆம் நூற்றாண்டின் கடைசியில் பிரெஞ்சு நாடு முதலாளிய ஜன நாயகப்புரட்சியை முதலில் நடத்தியது. தொடர்ந்து பிரெஞ்சுப் புரட்சியின் செல்வாக்கு ஆழமாகவும் அகலமாகவும் ஐரோப்பாவில் பரவிக் கொண்டிருந்தது. ஜெர்மானியநாடு முதலில் அதனை ஏற்கவில்லை. பின்னர் அதுவும் சமூக மாற்றத்தை ஏற்றுக் கொண்டது. கோத்தே, ஹெகல் போன்ற கவிஞர்கள், தத்துவ வாதிகள் பிரெஞ்சுப் புரட்சியின் ஆதரவாளர்களானார்கள். ஜெர்மானியப் பழமையும் பிரான்சின் பூர்ஷ்வா புதுமையும் சமரசம் செய்து கொண்டன. திடீர் அதிர்ச்சிகள் இல்லாமல், இதமாக இந்த மாற்றம் நிகழவேண்டும் என்பதை ஹெகலின் இயங்கியல் கருத்து முதல்வாதம் குறித்தது. ஐரோப்பாவின் ஒரு ஓரத்திலுள்ள நாடு டென்மார்க். அந்த நாட்டில் இன்னும் நிலமான்யப் பழமை வலுவுடன் இருந்தது. ஜெர்மானிய சமரசத்தை அது அதிருப்தியுடன் நோக்கியது. தானும் தனது பழமையும் தனிமைப்பட்டுக் கொண்டிருப்பதை அது சங்கடத்துடனும் தோல்வி மனப்பான்மையுடனும் கவனித்துக் கொண்டிருந்தது. பரவிக் கொண்டிருந்த முதலாளிய கலாச்சாரத்தின் போலித் தனங்களையும் அதனால் புரிந்து கொள்ள முடிந்தது. இதுதான் கிர்கேகார்ட்டின் சமூகப் பின்புலம்.

நாடு, தேசியம், அரசு, மக்கள், ஜனநாயகம், வளர்ச்சி, அறிவு போன்ற பொதுமைப்படுத்தப்பட்ட கருத்தாக்கங்கள் ஜெர்மனி யிலும் டென்மார்கிலும் திடீரென ஏராளமாகப் பேசப்பட்டன. தனிமனிதனின் நலன், இருப்பு ஆகிய எல்லாமே இப்பொதுமைக்

கருத்தாக்கங்களில் கரைந்து போய்க் கொண்டிருந்தன. புதிய லட்சியங்களை நோக்கி அதீத ஆர்ப்பாட்டத்துடன் வெகுசன ஆதரவும் திரட்டப்பட்டது.

கிர்கேகார்ட்டின் தனிப்பட்ட சமயப்பின்புலம், அவர் வாழ்ந்த சமூகத்தின் விவசாயப் பின்புலம் ஆகியவை அவரது யதார்த்தங்கள் ஆகும். புயல் போல விசிறியடித்துக் கொண்டு பரவிய தொழில் சமூக மதிப்புகள் - அவரது புறச்சூழல்கள். யதார்த்தத்திற்கும் புறச்சூழல்களுக்கும் நடுவில் இடைவெளி மிகப் பெரிதாக இருந்தது. கிறித்தவ மதமும் மேற்குறித்த சூழல்களோடு சமரசப்பட்டுப் போனது அவரை அதிர்ச்சிக்குள்ளாக்கியது. இருப்பினும் கிர்கேகார்ட் தனது யதார்த்தத்தைப் பிடிவாதமாகப் பற்றி நின்றார். தனது யதார்த்தத்தை அவர் லட்சிய வடிவில் உருமாற்றித் தந்தார்.அதுவே அவரது தத்துவம்.

தனிமனிதனும் தருக்க அறிவும்

கிர்கேகார்ட் வாழ்ந்த காலத்தில்ஐரோப்பிய சிந்தனையின் மிகப்பெரும் சாதனையாக ஹெகலிய தத்துவம் கருதப்பட்டது. ஹெகலியத்தின் அறிவு வாதத்தையும் தருக்கவியலையும் கிர்கேகார்ட் தனிமனித நோக்கிலிருந்து விமர்சனம் செய்தார்.

18-19ஆம் நூற்றாண்டுகளின் சிந்தனையில் அறிவு ஏராளமாக உள்ளது. எல்லாவற்றையும் அறிகிறார்கள். அறிதலின் மர்ம விதிகளையும் ஆராய்ந்து அறிகிறார்கள். மனிதனும் அறியப்படுகிறான். அனைத்தும் விஞ்ஞானபூர்வமாக, புறவயமாக, தற்சார்பற்ற வடிவத்தில் அறியப்படுகின்றன. ஒவ்வொரு மனிதச் செயலும் அறிவின் தற்சார்பற்ற தன்மையால் ஊடுருவப்பட்டு விட்டது. ஆயின் இத்தத்துவங்களில் மனித உணர்ச்சிகள் இல்லை. மனித வாழ்க்கை, அதன் கவலைகள் இவற்றில் இல்லை. அறிவே தத்துவத்தின் ஆகப்பெரும் பிரச்சினையாக உள்ளது. ஆனால் எப்படி வாழுவது? என்ற கேள்விக்கு எந்தத் தத்துவத்திலும் பதில் இல்லை. அந்தக் கேள்வியே எடுத்துக் கொள்ளப்படவில்லை.

ஜனநாயகம் மக்களை உசுப்பிவிட்டு சமூக சமத்துவம் பேச வைத்துள்ளது. எல்லோரையும் ஒரே தரப்படுத்துவது என்ற சிந்தனை பலமாக உள்ளது. மனிதக் கூட்டங்களைப் பற்றித்தான் எல்லோருக்கும் அக்கறை. தனிமனிதனைப் பற்றிக் கவலைப்பட யாருமில்லை. அவனுக்கென தனித்த ஒரு வாழ்க்கை, அந்தரங்க பகிரங்கத் துயரங்கள் உள்ளன என்பதைப் பற்றி யாரும் பேசுவதில்லை.

சிந்தனையாளர்களும் அறிஞர்களும் முழுமையடைந்த பரிபூரண உண்மையைப் பற்றிப் பேசுகிறார்கள். மனித குலம் தோன்றிய நாள் முதல் வரலாறு முழுவதிலும் உண்மை தன்னைத்தானே தேடி அதனை இன்று முற்ற முடிந்தநிலையில் அடைந்திருப்பதாகக் கூறுகிறார்கள். இங்கு கிர்கேகார்ட் ஹெகலிய தத்துவத்தை மனதில் கொண்டுள்ளார். அறிவு வெற்றி பெற்று விட்டதாகக் கொண்டாடுகிறார்கள். ஆனால் அந்தப் பரிபூரண உண்மையின் வரலாற்று இயக்கத்தில் தனிமனிதன் எங்கே இருக்கிறான்?

புறவயச் சிந்தனை தனிமனிதனைத் தற்செயலான வனாக்குகிறது. தனிமனித வாழ்க்கை அதனால் பொருட் படுத்தப் படுவதேயில்லை. வாழ்வின் மேம்போக்கான சில அம்சங்கள் கருத்தாக்கங்களாக ஆக்கப்பட்டு அவற்றிலிருந்து உண்மை கட்டமைக்கப்படுகிறது. பரிபூரண உண்மையின் சுழற்சி இயக்கத்தைச் சுமப்பவனாக மனிதன் ஆக்கப்படுகிறான். வரலாற்று விதிகளை சுமப்பவனாக மனிதன். ஆகப் பொதுவானவற்றை அறிந்து சொல்வதாக பிளேட்டோ முதல் ஹெகல் வரை தொலைந்து போயிருக்கின்றனர்.

தனிமனித உண்மை தருக்கவியல், விஞ்ஞானம் ஆகியவற்றிற்கு அடைபடாது. புறவயமான மொத்தத் தீர்வுகளால் தனிமனிதப் பிரச்சினைகளைத் தீர்க்க முடியாது. மனிதர்கள் கடவுளை நம்புகிறவர்களாக உள்ளார்கள். சாவைப் பற்றிய பயம் அவர்களுக்கு உள்ளது. தமது வாழ்வின் பொருள் என்ன? என்ற கேள்வியோடு அவர்கள் அலைகிறார்கள். தருக்கவியலைக் கொண்டு இப்பிரச்சினைகளுக்கு எப்படித் தீர்வு காணுவீர்கள்? கடவுள் நம்பிக்கையை, தனிமனிதப் பயங்களை, குற்ற உணர்ச்சியை தருக்கவியலால் எப்படி அளப்பீர்கள்? கடவுள் நம்பிக்கை அறிவு ரீதியானதல்ல. அதற்கு நிரூபணமோ அந்த உணர்ச்சியை அளக்க துலாக்கோலோ கிடையாது. உணர்ச்சிகள் மனிதனின் மனம் சார்ந்தவை. புறவய அணுகுமுறை இங்கு அவசியமே இல்லை.

இருத்தல் (Existence) என்ற கருத்தாக்கத்தைக் கிர்கேகார்ட் பயன்படுத்துகிறார். இருத்தல் செழுமையானது. அது அளவிலடங்கா கூறுகளைக் கொண்டது. அறிவாளிகளின் எதிர்பார்ப்புகளுக்கு அடங்காத கூறுகளைக் கொண்டது. அதன் ஒரே ஒரு வாய்ப்பை, ஒரே ஒரு அம்சத்தை அறிபவனின் ஒரு கருத்தாக்கம் குறிக்கலாம். அதுவே மொத்த இருத்தல் ஆகிவிடாது.

மனித இருத்தல் அதன் அகத்தன்மையை முதன்மையாகக் கொண்டது. அதிலிருந்துதான் தொடங்கவேண்டும். அந்த அகத்தன்மையின் கூறுகளை அடையாளப்படுத்தி இருத்தலைக் கட்டமைக்க வேண்டும். இருத்தலைச் செயல்களாகவும் ஆக்கக் கூடாது. மனிதன் செயல்படுகிறான் என்பது உண்மை. ஆனால் எல்லாச் செயல்களிலும் அவன் விரும்பி ஈடுபடுகிறான் என்பதில்லை. நிர்ப்பந்தங்களாலும் அவன் ஈடுபடலாம். பயம், விரக்தி, குற்ற உணர்வு, சுதந்திரம், பொறுப்புணர்ச்சி, எதிர்பார்ப்புகள் இவையெல்லாம் அவனது அகவயக் கூறுகள். இவைதாம் அவனது தான்மையையும் இருத்தலையும் கட்டமைக்கின்றன. இக்கூறுகளைத் தனித்தனிக் கருத்தாக்கங்கள் ஆக்கக் கூடாது. இருத்தல் இன்னும் கூடுதலானது.

உடல் கூறுகளோ, சமூகக் கூறுகளோ, உளவியல் கூறுகளோ நமக்கு மனிதனைச் சொல்லிவிடாது. மனிதன் அவனைப் பற்றிய பொதுமைப்படுத்தல்களிலிருந்தும் மொத்தக் கூட்டத்திலிருந்தும் தனித்து நிற்க எப்போதுமே முயலுகிறான். இந்த முயற்சியே அவனது வாழ்வாகிறது. அவனது வாழ்க்கைக்கு ஒரு முக்கியத்துவம் வழங்க, அர்த்தம் தர அவன் போராடிக்கொண்டே இருக்கிறர்ன்.

ஐரோப்பிய தத்துவங்களில் திகார்த், கான்ட், பீக்டே போன்றோர் தான்மையைப் பற்றிப் பேசியுள்ளனர். திகார்த் மனிதனை வெறுமனே அறிபவனாக்கிவிட்டார். சிந்தனையால் தான் மனித இருத்தலே நியாயம் பெறுகிறது என்று அவர் கூறிவிட்டார். இது ஒரு வீழ்ச்சி. கான்ட் மனித அனுபவங்களை யெல்லாம் கடந்த ஒரு அற்புத உலகுக்குத் தான்மையைக் கொண்டு சென்றுவிட்டார்.

மனித இருத்தல் கடுமையான ஒரு நெருக்கடி நிலையில் மொத்த இருத்தலையும் பாதிக்கும் ஒரு முடிவைத் தேர்வு செய்யும்போது வெளிப்படுகிறது. எந்த ஒரு உத்திரவாதமுமின்றி. வெற்றி பெறுவோம் என்ற நம்பிக்கை இன்றி அந்த முடிவு தேர்வு செய்யப்படும். இந்த முடிவை ஒரு நடுக்கத்துடன், பதட்டத்துடன் மனிதன்தேர்வு செய்வானாக இருக்கலாம். அவனை முழுதும் பாதிக்கும் முடிவு அது. முழுப்பொறுப்பும் அவனுடையது. அது அவனது சுதந்திரச் செயல். அது அறிவுபூர்வமானதாக இருக்காது. அது தன்னிச்சையானது. பின்னாட்களில் சார்த்தர் இது போன்ற ஒரு சுதந்திரச் செயலைத் தனது தத்துவத்திற்கு அடிப்படை யாக்குவார்.

இருத்தலுக்கு தனிமனித அர்த்தமே உண்டு; பொது அர்த்தம் கிடையாது.

ஹெகலிய தத்துவத்தில் "யதார்த்தம் அறிவுபூர்வமானது; அறிவு யதார்த்தபூர்வமானது" (Real is Rational; Rational is Real) என்றொரு பிரபல வாக்கியம் உண்டு. இதனை கிர்கேகார்ட் மறுத்துப் பேசுவார்.யதார்த்தத்தில் அறிவுக்குச் சம்பந்தப்படாத எத்தனையோ விஷயங்கள் உண்டு. யதார்த்தத்தின் ஏதோ ஒரு சிறுபகுதிதான் அறிவால் எடுத்துக்கொள்ளப்படுகிறது. அதிலும் மனித யதார்த்தம் (இருத்தல்) அறிவுக்கு அகப்படுவதாக இருக்க வேண்டும் என்ற அவசியமே கிடையாது. மனித இருத்தல் உண்மையில் அறவியல் பிரச்சினைகள் மலிந்தது. அதனை அறவியல் யதார்த்தம் என்றே கூறலாம். எப்படி வாழ்வது? என்ன செய்வது? எது சரியானது? என் வாழ்வின் அர்த்தம் என்ன? என்பது போன்ற ஏராளமான கேள்விகளோடு வாழ்வது அது.

ஹெகல் அவரது தத்துவத்தில் முரண்பாடு என்ற ஒன்றைப் பற்றிப் பேசினார்.அவை தருக்கவியல் முரண்பாடுகள். இருப்பின் எதிர்மறை இன்மை. இருப்பும் இன்மையும் பொருந்தி இயக்கம் பிறக்கிறது. இருப்பும் இன்மையும் ஹெகலிய தத்துவத்தில் இயக்கமாகச் சமரசப்படுகின்றன (Mediation). இது போன்ற ஏராளமாக எதிர்வுகள் ஹெகலிய தத்துவத்தில் மூன்றாவது ஒன்றாகச் சமரசப்படுகின்றன. இது ஹெகலின் இயக்கவியல்.

ஹெகலின் எதிர்வுகளின் சமரசம் அல்லது முரண்பாட்டின் சமரசம் என்ற கருத்தாக்கத்தை கிர்கேகார்ட் விவாதத்திற் குள்ளாக்குவார். கிர்கேகார்டின் கருத்துப்படி இது போன்ற முரண்பாடுகளும் சமரசங்களும் தருக்கவியலில் சாத்தியப்படலாம். ஆனால் வாழ்வின் முரண்கள், விசித்திரமானவை (Paradoxes). அவை தீர்வுகாண முடியாத முரண்கள். சமரசப்படுத்த முடியாத முரண்கள். அவை அறவியல் முரண்கள். அறவியல் முரண்பாடுகள் ஒன்றுக்கொன்று விட்டுக் கொடுக்காதவை. பரிபூரண முரண்பாடுகள். ஒரு மனிதன் தனது மொத்த வாழ்வால் இந்த முரண்பாடுகளை அனுபவிக்க வேண்டி வரலாம். இந்த முரண்கள் மொத்த வாழ்க்கை குறித்த முரண்கள்; வாழ்வில் ஓர் ஆழமான நெருக்கடியை இந்த முரண்கள் குறிக்கின்றன. ஒரு வலுவான தேர்வால் தான் இந்த முரண்பாட்டைத் தாண்ட முடியும். இது அல்லது அது, இப்படி அல்லது அப்படி என்றுதான் இங்கு தேர்வு நடத்தப்பட முடியும் (Either/Or). இது முழு வாழ்க்கைக்கான தேர்வு. தெரியாத எதிர்காலம் நோக்கிய சொந்தத்

தேர்வு அது. இத்தகைய தேர்வுகளின் முடிவில் வெற்றி பெறுவோம் என்று எந்த உத்திரவாதமும் கிடையாது. அபாயங்கள் நிறைந்த தேர்வு அது. இதுபோன்ற முடிவுகளைப் புறவயமாக, அறிவுபூர்வமாக, தற்சார்பற்ற நிலையில் எடுப்பது என்பது சாத்தியமில்லை. முழுதற்சார்புடன், எனது சொந்த வாழ்க்கை குறித்த முடிவாகத்தான் நான் அதனை எடுக்க முடியும்

கிறித்தவ மதம் குறித்து கிர்கேகார்ட்

கிறித்தவமும் நவீன சிந்தனையும் சமரசம் செய்து கொண்டன என்று கிர்கேகாட் கருதினார். இப்போது சகலமும் கிறித்தவத்தில் அறிவுபூர்வமாக விளக்கப்படுகின்றன. கிறித்தவத்தை எல்லோருக்கும் பொருந்தும் சாதாரணச் சமயமாக்கி விட்டார்கள் என்று கிர்கேகார்ட் கருதினார். இவ்வளவு தாராளமயமாக்கப்பட்ட கிறித்தவம் கிறித்தவமே அல்ல என்பது அவரது கருத்து. கிறித்தவம் அரசாங்க மதமாகிவிட்டது. அரசுக்குத் தேவையான ஒழுங்கான, ஒரே விதமான பிரஜைகளை உற்பத்தி செய்து தரும் தொழிற் சாலையாக சர்ச் ஆகிவிட்டது என்று கிர்கேகார்ட் வருத்தப்பட்டார்.

தத்துவவாதிகள் தத்துவத்தின் தன்மையை கிறித்தவ இறையியலுக்கும் வழங்கவிட்டனர். தத்துவம் என்பது கருத்தாக்க சமரசம். அது அறிவுபூர்வமான விளக்கம். தருக்க ரீதியான விவாத நகர்வு. இதே பண்புகளை கிறித்தவமும் எற்றுக் கொண்டுவிட்டது. அதிக அளவிலான மக்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்படும் ஒன்றாக அரசாங்கம் இருக்க வேண்டி உள்ளது. இதே பண்பு கிறித்தவத்திற்கும் ஏற்றப்பட்டுவிட்டது. இம்மாதிரிக் கிறித்தவத்தை கிர்கேகார்ட் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. ஒரே நேரத்தில், சகலரும் அங்கீகரிக்கிற பொது வாழ்க்கையை வாழ்ந்து கொண்டு கிறித்தவனாகவும் இருக்கமுடியாது என்பது அவரது கருத்து.

கிறித்தவம் என்பது ஒரு தீராத முரண். இறைவனுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையிலான தீராத முரணை அடிப்படையாகக் கொண்டது கிறித்தவம். இந்த முரணை நம்பி, வாழ்ந்து, துயரப்பட்டுக் கடக்க வேண்டும். இயேசு அப்படி வாழ்ந்து காட்டினார். இயேசுவை மீண்டும் வாழ்வதே ஒவ்வொரு கிறித்தவனின் சமயக்கடமை. இதனை வாழ்வது ஒரு துயர அனுபவம். கிறித்தவத்தை எற்பது என்பது அறவியல் மற்றும் சமயத் துயரத்தை வாழுவது என்பதாகும்.

அறிவின் மூலம் கிறித்தவத்தை எட்டமுடியாது. அறிந்து, புரிந்த, தெரிந்து கிறித்தவத்தை ஒப்புக் கொள்வது என்பதெல்லாம்

கிடையாது. கிறித்தவத்தைப் புரிய முடியாது; அதைப் புரிய முடியாது என்பதைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். கிறித்தவனாக இருக்கத் தேவையாக இருப்பதெல்லாம் நம்பிக்கை உணர்ச்சியே. போதுமான ஆதாரங்கள் இல்லாத போதும் ஒன்றை நாம் ஏற்பதே நம்பிக்கை. அந்த நம்பிக்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டு வாழுவதே சமய வாழ்வு. இது ஓர் உள்முகப்பட்ட உணர்ச்சி. துன்ப உணர்ச்சி. தனக்கும் கடவுளுக்கும் உள்ள உறவு குறித்த உணர்ச்சி. எதற்காகத் துன்பப்படுகிறோம், ஏன் இந்த துன்பம் என்ற கேள்விகளுக்குப் பதில் கிடைக்காத ஒரு துன்பம்.

கடவுள் உலகின் உட்பொருள் என்று விளக்குகிற போக்கு கிறித்தவத்தில் மிகுந்துவிட்டது. இறைவன் உள்ளீடானவன் (Immanent) என்று ஹெகல் விளக்குகிறார். அவன் இயற்கையின் உட்பொருள், வரலாற்றின் ஆன்மா, மனித அறிவே அந்த இறைவனின் உச்சக்கட்ட வெளிப்பாடு என்றெல்லாம் ஹெகல் விளக்குகிறார். இதனை கிர்கேகார்ட் ஏற்பதில்லை. இறைவன் உலகிலோ, மனிதனிலோ இல்லை. இவற்றை அவர் கடந்தவர். அப்பாற்பட்டவர். அறிவுக்கும் அவருக்கும் எந்தச் சம்பந்தமும் கிடையாது. எதிர்நிலை உண்டு. அவர் உலகுக்கும் மனிதனுக்கும் வெகு தூரத்தே உள்ளவர். எனவே மனிதனுக்கும் இறைவனுக்கும் இடையில் உள்ளது அடிப்படையான முரண்பாடு.

கடவுள் மனித வடிவெடுத்தார் என்பது கிறித்தவத்தின் நம்பிக்கை. இதைக் கொண்டு கடவுள் நம்மில் இருக்கிறார் என்று நிரூபித்துக்காட்ட ஹெகல் முனைகிறார். ஆனால் இறை மைந்தன் இயேசு வந்தார் என்பது ஒரு தன்னந்தனிச் சம்பவம். விசித்திரச் சம்பவம். அபூர்வச் சம்பவம். நம் எல்லோரிலும் இறைவன் உள்ளார் என்பதை இது காட்டாது. மனிதன்/ இறைவன் முரண்பாட்டை, அவர்களின் வெவ்வேறுபட்ட தன்மையைத் துயரமாகச் சித்தரித்துக் காட்டியதே இயேசுவின் வருகை.

மனிதனும் இறைவனும் வேறுவேறு. இவர்களுக்கிடையில் எந்தச் சமரசமும் கிடையாது. இது ஒரு முழு முரண்; பரிபூரண முரண். இந்த முழு முரணைக் கொண்டே கிறித்தவ சமயம் கட்டப்பட்டுள்ளது. இந்த முழு முரணை நம்புகிறவனே கிறித்தவன். மனித இருப்பே பாவத்தின் விளைவு. மனிதனாக இருப்பதே கடவுளுக்கு எதிராகச் செய்யப்பட்ட பாவத்தின் அடையாளம். தொடர்ந்து நான் மனிதனாக இருக்கிறேன் என்பது எனது பாவச் செயல் தொடருவதைத்தான் குறிக்கிறது. மனிதன் பாவ உணர்ச்சி கொள்ளுவது தனிப்பட்ட வாழ்வில் அவ்வப்போது செய்யும்

பாவங்களுக்காக அல்ல. மனிதனாக இருத்தல் எனும் முதற்பாவம், மூலப்பாவம், முழுப்பாவம் இங்கு பேசப்படுகிறது. இது ஏன், எப்படி என்றெல்லாம் விளங்கிக் கொள்ள முடியாது.

கிறித்தவக் கடவுளை ஏற்பது என்பது அந்த மூலப்பாவத்தை ஏற்பதாகும். அது குறித்து குற்ற உணர்வு கொள்வதாகும். இந்தத் துன்ப உணர்ச்சியே கிறித்தவத்தின் அடிப்படையாகும். மனித வாழ்வு முழுவதும் இந்த துன்ப உணர்ச்சியால் பீடிக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். வாழ்க்கைத் தளத்தில் இதற்கு நிவாரணமும் கிடையாது. இப்படிப்பட்ட கிறித்தவ வாழ்க்கை முறையை வாழ்வதற்கு வலுவான அசைக்க முடியாத நம்பிக்கை வேண்டும். நம்பிக்கையின் பலத்தால் மட்டுமே கிறித்தவத்தை வாழ முடியும். தற்சார்பு கொண்ட, தனித்த, சொந்த நம்பிக்கையால் மட்டுமே இதனை வாழ முடியும்.

அப்படிப்பட்ட தனிமனித நம்பிக்கை அறிவுபூர்வமாக நாம் அறிந்து வைத்திருக்கிற சகல பொதுமைக் (Universal) கருத்தாக்கங்களை விடவும் உயர்ந்தது. மானுடம் தழுவிய பொது அறவியலை விடவும் உயர்ந்தது. ஆபிரகாம் இறைவனை இறைஞ்சி நீண்ட நாட்களுக்குப் பிறகு ஒரு ஆண்மகனைப் பெற்றார். அவனை அன்போடு வளர்த்தார். ஒருநாள் இறைவன், அம்மகனை அழைத்து வந்து தனக்குப் பலிகொடுக்குமாறு உத்தரவிட்டார். ஆபிரகாம் இறை நம்பிக்கையாளன். ஒருநொடி கூட அவன் யோசிக்கவில்லை. தயங்கவில்லை. மகனைப் பலி கொடுக்க இட்டுச் சென்றான். இது அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட முடிவு. அறவியலுக்கும் அப்பாற்பட்ட முடிவு. தனிமனித நம்பிக்கை அறிவையும் அறவியலையும் கடந்து ஆகப் பொதுவான ஒன்றாக ஆகிறது. (The Particular is higher than the universal). இது ஒரு அதிசயம். விசித்திரம். இது சமய வாழ்வின் தனித்தன்மை. தனிமனித நம்பிக்கை அடிப்படையிலான ஒவ்வொரு தனித்த செயலும் சகலவற்றையும் விட உயர்ந்த ஒரே உன்னதச் செயலாக சமய வாழ்வில் மிளிரும்.

மூன்று வித வாழ்க்கை முறைகள்

கிர்கேகார்ட் அவரது பிற்கால எழுத்துக்களில் மூன்றுவித வாழ்க்கை முறைகளைப் பற்றிப் பேசுகிறார்.அவை 1. அழகியல் வாழ்வு 2. அறவாழ்வு 3. சமயவாழ்வு. இந்த மூன்றையும் தனித்தனியாக மூன்று வகை வாழ்க்கை முறைகளாக கிர்கேகார்ட் கருதினாரா, ஒன்றிலிருந்து, ஒன்றாகக் கடந்து செல்ல வேண்டிய

மூன்று வாழ்க்கைக் கட்டங்களாகக் கருதினாரா, என்பதில் அறிஞர்கள் வேறுபடுகின்றனர். எது எப்படியிருப்பினும், அழகியல் வாழ்வு சாதாரண நுகர்வு வாழ்க்கை போலவும், அறவாழ்வும் சமய வாழ்வும் சிறந்த வாழ்க்கை முறைகள் போலவும் அவரால் சித்தரிக்கப்படுகின்றன. எல்லாவற்றிலும் மிக உயர்ந்த வாழ்க்கையாக சமய வாழ்வு மதிப்பிடப்படுகிறது.

இவற்றில் சமய வாழ்வு பற்றி ஏற்கனவே மேலே குறிப்பிட்டோம். சமய வாழ்வு என்பதாக அவர் அறிந்த கிறித்தவ சமய வாழ்வே குறிக்கப்படுகிறது.

அழகியல் என்ற சொல் கிறித்தவ சமயம் செல்வாக்குடன் விளங்கிய இடைக்காலம் தொட்டு, புலனுணர்ச்சி வாழ்க்கையைக் குறித்தது. புலனுணர்ச்சிகள் தொடர்புடையதே அழகியல் உணர்வு என்ற கிறித்தவத் துறவு நோக்கிலான மதிப்பீடு அது. இதே சொற்பயன்பாட்டையும் மதிப்பீட்டையும் கிர்கேகார்டும் பின்பற்றுகிறார்.

அற உணர்வோ சமய நம்பிக்கைகளோ இல்லாத புலனுணர்ச்சி வாழ்வை அழகியல் வாழ்வு என்று கிர்கேகார்ட் கருதினார். இது எந்த ஒரு கோட்பாடும், லட்சியமும் இல்லாத உடனடி வாழ்வு, எது சரி, எது தவறு என்ற அக்கறை இல்லாமல், கிடைத்த வாழ்வை அப்படியே வாழ்வது. வாழ்க்கை இன்பம் மட்டுமே இதன் நோக்கம். டோன் ஜூவான், டயோனிசஸ் போன்ற புராணக் கதாபாத்தரங்கள் இவ்வகை வாழ்க்கைக்கு எடுத்துக்காட்டு. டோன் ஜூவான் - பெண்ணின்பத்தை ஒரே இன்பமாகக் கொண்டு அலைந்தவன். இன்று ஒரு பெண், நாளை இன்னொருத்தி. பாசமோ, நேசமோ, காதலோ இல்லாத ஆசைப்பாடுகள். அந்தந்தக் கணத்தின் இன்பமே முக்கியம். டயோனிஸ் - மது மயக்கத்தின் கடவுள், மது, இன்பம், கேளிக்கை. அழகியல் புலனுணர்ச்சி வாழ்க்கை ஓர் எல்லையை எட்டும். அது சுய முரண்பாட்டை எட்டுவது போன்றது என்பார் கிர்கேகார்ட். புலனுணர்ச்சி வாழ்வின் இறுதியில் மனிதன் சலிப்பு அடைவான். விரக்தியும் சூன்யமும் மனிதனைப் பீடிக்கின்றன. அழிந்து போகக் கூடியவை இன்பம் தராது என்றுஅவன் பிரக்ஞை கொள்ளுவான். இதுமுடிவில் அவனைக் கவலை கொள்ளச் செய்கிறது. வாழ்வு அர்த்தமில்லாததாகப் படுகிறது. ஒருவிதப் பதட்டமும் சஞ்சலமும் மனதில் குடிகொள்ளுகின்றன. இது மறுக்கப்பட வேண்டிய வாழ்க்கையாக கிர்கேகார்டால் மதிப்பிடப்படுகிறது.

மற்றொரு வாழ்க்கை முறையாக அறவாழ்வு முன்மொழியப் படுகிறது. இது தனிமனிதனால் பின்பற்றக்கூடியதாக இருந்த போதும், தனிமனித நலன்கள் இதன் அடிப்படையாக இராது. ஒருவகைப் பொதுமைப் பண்பு இதற்கு உண்டு. எனக்குப் பொருந்துவது அடுத்த மனிதனுக்கும் பொருந்த வேண்டும்; இப்போது பொருந்துவது எப்போதும் பொருந்த வேண்டும் என்பதே அந்த பொதுமைப் பண்பு. இதனை சமூக அக்கறை என்றோ கூட்டு மனோபாவம் என்றோ கொள்ளக் கூடாது. மாறாக. அறக்கோட்பாடுகள் சுயாதீனமானவை என்று கிர்கேகார்ட் கூறுவார். எதையும் சாராத முழுமைப்பண்பு அறக்கோட்பாடுகளுக்கு உண்டு என்பார்.

சமய வாழ்வுக்கு அறவியல் தேவைதான். இருப்பினும் அங்கு சமய நம்பிக்கைகளே பரிபூரண அந்தஸ்து வகிக்கும். அறவாழ்வில் பாவம், குற்ற உணர்ச்சி, இறை நம்பிக்கை ஆகியவை அத்தியாவசியமானவை அல்ல.

கிர்கேகார்ட் இருத்தலியச் சிந்தனையின் முன்னோடி என்பது நியாயமானதே. ஆயின் இடைக்கால கிறித்தவமதச் சிந்தனையின் தொடர்ச்சியும்அவரிடத்தில் உள்ளது. ஐரோப்பாவைச் சூழ்ந்து கொண்டிருந்த நவீன தொழில் யுக வாழ்வின் உள் முரண்பாடுகளை, நெருக்கடிகளை அவரால் உணரமுடிந்தது.

இருத்தலியச் சிந்தனையின் ஒரு பழமைச் சரடை கிர்க்கேகார்டைப் பயிலும்போது நாம் உணருகிறோம்.

எட்மண்ட் ஹூசெர்ல் : நிகழ்வியம்

ஒரு புதிய துவக்கம்?

எட்மண்ட் ஹூசெர்ல் (1859-1938) ஆஸ்த்ரிய நாட்டில் வாழ்ந்த ஜெர்மானியர். ஆரம்பத்தில் கணிதவியல் நிபுணராக விளங்கிய இவர், பின்னாட்களில் தத்துவ அறிஞராக மாறினார். இவரது சிந்தனை நிகழ்வியம் (Phenomenology) என்ற பெயரால் வழங்குகிறது. ஹூசெர்லின் நிகழ்வியத் தத்துவத்தால் ஹெய்டெகர், சார்த்தர், மெர்லோ போன்றி போன்ற இருத்தலிய சிந்தனையாளர்கள் பெரிதும் ஈர்க்கப்பட்டார்கள். இருபதாம் நூற்றாண்டின் மிகப்பெரிய தத்துவங்களின் ஒன்றான இருத்தலியம் நிகழ்வியத்தின் தொடர்ச்சி என்றும் கூறுவார்கள். இது மொத்த தத்துவ வரலாற்றில் ஒரு புதிய துவக்கம் என்றும் மதிப்பிடுவர்.

17 ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த பிரெஞ்சு அறிஞரான திகார்த் (Descartes) நவீன ஐரோப்பிய தத்துவத்தின் முதலாசிரியர் எனப்படுவார். "நான் சிந்திக்கிறேன், எனவே நான் இருக்கிறேன்" என்ற மகா வாக்கியம் அவருக்குச் சொந்தமானது. இந்த வாக்கியத்திலிருந்து தான் ஐரோப்பிய அறிவுவாதத் தத்துவம் தொடங்கியது என்று கூறுவார்கள். தத்துவத்தை சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாத, தெளிவான, உறுதியான அடிப்படைகளிலிருந்து தொடங்க வேண்டும் என்று திகார்த் கூறுவார். நமது சிந்தனையின் மூலம் நாம் எல்லாவற்றையும் சந்தேகத்திற்கு உள்ளாக்குகிறோம். கேள்விக்குள்ளாக்குகிறோம். ஆனால்சிந்திக்கிறோம் என்பது சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாத, தெளிவான, அப்பட்டமான உண்மை. எனவே "நான் சிந்திக்கிறேன்" என்பதுதான் தத்துவ விசாரணைகளில் ஈடுபடுபவனது முதல் உண்மை என்று திகார்த் கூறுவார்.

திகார்த்திற்குப் பிறகு, இன்னும் இரு நூறாண்டுகள் கழித்து எட்மண்ட் ஹூசெர்லும் இதே போன்ற ஒரு நிலையிலிருந்து தான் தனது தத்துவத் தேடல்களைத் துவக்குகிறார். தத்துவத்தைப் புத்தம்புதிதாகத் தொடங்க வேண்டும்; அதனை அடியோடு சீர்திருத்தம் செய்ய வேண்டும் என்று கூறிக் கொண்டு ஹூசெர்லும் ஆரம்பிக்கிறார். தத்துவம் சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாத அடிப்படையைக் கொண்டிருக்க வேண்டும். அது தனது நிரூபணத்திற்காக, தன்னை மெய்ப்பித்துக் கொள்வதற்காக பிறிதொன்றைச் சார்ந்திருக்கக் கூடாது. தத்துவம் எல்லா விஞ்ஞானத்துறைகளுக்கும் ஆதாரமான முதல் அடிப்படைகளைக் கொண்டிருக்க வேண்டும் - என்பது போன்ற கருத்துக்களோடு ஹூசெர்ல் தனது தத்துவ விசாரணைகளைத் துவங்குகிறார். திகார்த்தின் அதே முறையியலைத் தானும் பின்பற்றுவதாகவும் திகார்த் விரும்பியஅதே போன்ற தெளிவைத்தான் தானும் தத்துவத்திற்கு விரும்புவதாகவும் ஹூசெர்ல் குறிப்பிடுவார். அவரது முக்கியமான நூல் ஒன்று "கார்டீசிய சிந்தனைகள்" (Cartetian Meditations) என்ற தலைப்பிலேயே வழங்கப்படுகிறது.

யதார்த்தவாத மறுப்பு

தத்துவத்தை ஒரு கறாரான புதிய விஞ்ஞானமாக மாற்றுவதற்கு தத்துவவாதிகளிடையில் அதிகமாக வழங்கி வரும் உளவியல் வாதம், யதார்த்த வாதம் ஆகியவற்றை அகற்ற வேண்டும் என்று ஹூசெர்ல் கூறுகிறார்.

தத்துவத்தில் உளவியல் வாதம் என்பது நீண்ட நெடிய வரலாறு கொண்டது. கிட்டத்தட்ட எல்லாத் தத்துவவாதிகளுமே மனித மனம் குறித்த ஆய்வில் ஏராளமாகக் கவனம் செலுத்தியிருக்கின்றனர். சமயத் தத்துவங்களும் மனித மனத்தின் இயல்புகள் குறித்துப் பேசி இருக்கின்றன. இவர்கள் மனிதமனம் என்பதைச் சமூகம், வரலாறு, காலம், சூழல் ஆகியவற்றிலிருந்து பிரித்து விலக்கி அதனைச் சுயாதீனமான ஒன்றாக விளக்க முயற்சித்திருக்கிறார்கள். மனித உடல், உணர்வுகள் ஆகியவற்றி லிருந்தும் கூட மனதைப் பிரித்து தனித்த ஒன்றாகக் கருதி ஆய்வு செய்துள்ளார்கள். இவற்றிற்கெல்லாம் மேலாக ஆன்மா என்ற முழுக்க அருவமான ஒரு சூக்குமக் கருத்தைப் பற்றியும் தத்துவ வாதிகள் பேசி வந்துள்ளார்கள். ஆன்ம விடுதலை, மீட்பு, முக்தி போன்றவை நீண்ட நெடிய காலமாக சமயங்களின் லட்சியமாக இருந்து வந்திருக்கின்றன. இந்த ஆன்மா தன்னில்தானே இருக்கும் (In-Itself) பண்பு கொண்டது என்பதாகவும் கூறி வந்திருக்கிறார்கள். இப்படி, எதனுடனும் தொடர்பற்றதாக ஆன்மாவை அல்லது மனதைச் சித்தரிக்கும் போக்கைத்தான் ஹூசெர்ல் உளவியல் வாதம் என்கிறார். இது தத்துவவாதிகளின் முன் முடிவு (Presupposition) என்கிறார் ஹூசெர்ல். ஹூசெர்ல் வாழ்ந்த காலத்தில் தருக்கவியல் கருத்தாக்கங்களை, கணிதவியல் குறியீடுகளை உளவியல் ரீதியாகக் காணும் முறை பிரசித்தம் பெற்றது. உலகையும், பொருட்களையும் மனதின் படைப்பே என்று கூறி அகவய கருத்து முதல் வாதம் பேசிய தத்துவவாதிகளையும் நாம் அறிவோம். இது போன்ற தத்துவ முடிவுகள் அனைத்தையும் தத்துவ ஆய்வுகளிலிருந்து வெளித்தள்ள வேண்டும் என்று ஹூசெர்ல் கூறுவார்.

தத்துவங்களில் காணும் இன்னொரு வகை முன் முடிவு யதார்த்தவாதம் என்று ஹூசெர்ல் மதிப்பிடுகிறார். யதார்த்தவாதம் உலகம் உண்மையானது; அது மனிதனைச் சாராமல் சுயமாக நிலவுகிறது என்று கூறுகிறது. நாம் புலன்களின் மூலம் உலகின் இருப்பை அறிகிறோம் என்று யதார்த்தவாதிகள் கூறுகிறார்கள். ஆனால் புலன்கள் தருவதெல்லாம் உண்மையாக இருக்க வேண்டுமா? புலன்கள் தவறாக உ லகைத் தருவதற்கு வாய்ப்பு உண்டல்லவா? என்ற கேள்விகளை ஹூசெர்ல் எழுப்புகிறார். யதார்த்தவாதம் என்ற தத்துவக் கோட்பாட்டிற்கும் சாதாரண அல்லது இயல்பான பொதுமக்கள் மனோநிலைக்கும் இடையிலான நெருக்கத்தை ஹூசெர்ல் சுட்டிக்காட்டுகிறார்.

சாதாரண மக்கள் அபிப்பிராயத்தை எந்த ஒரு தத்துவ விசாரணைக்கும் உட்படுத்தாமல் யதார்த்தவாதம் அப்படியே ஒரு தத்துவக் கோட்பாடாக்கி விடுகிறது என்பது ஹூசெர்லின் வாதம். அதோ அங்கு ஒரு மரம் நிற்பதை நான் உணருகிறேன். நான் புலன்களால் அது இருப்பதாக உணர்கிறேன் என்பது எந்தவித வேறு சான்றும் தேவைப்படாத பிரத்தியட்ச உண்மை. அது நேரடியாகச் சொல்ல முடிவது. ஆனால் உணர்கிறேன் என்பதே அதன் இருப்பை எப்படி உத்தரவாதப்படுத்த முடியும்? என்று ஹூசெர்ல் வினவுகிறார். இயல்பான மனோநிலையில் எதை உணருகிறோமோ அது அந்த உணர்தலைச் சாராமல் சுதந்திரமாக இருப்பதாக எப்படி முடிவு செய்யமுடியும்?

நாம் அறிபவற்றிற்கும் பொருளுக்கும் இடையில் பரிபூரண ஒப்புமை இருப்பதாகக் கொள்ளுகிறோம். இது எப்படி? அறிவு தன்னைத்தானே கடந்து சென்று பொருளை அடைகிறது என்று எப்படிச் சொல்ல முடியும்? எந்தப் பிரச்சினையுமின்றி, எந்தத் தலையீடுமின்றி இயல்பான சிந்தனைக்கு உலகமும் பொருட்களும் தரப்படுகின்றன என்பது வியப்புக்குரிய சம்பவம் என்கிறார் ஹூசெர்ல். உணர்தல் என்பது ஒரு மன நிகழ்வு. ஆனால் உணர்தலை மட்டுமின்றி, உணரப்படும் பொருளின் இருத்தலையும் அது எப்படி உத்திரவாதப்படுத்தும்? எனவே அறிவு குறித்து ஒரு தீவிரச் சந்தேகம் எழுகிறது. அறிவு குறித்த இச்சந்தேகம் உலகின் உண்மைத்தன்மை குறித்ததுமாகும். இச்சந்தேகத்திலிருந்து விலகி, சந்தேகத்திற்கிடமில்லாத கறாரான தத்துவத்தை நாம் உருவாக்க வேண்டுமானால் உலகின் உண்மைத்தன்மை குறித்த பிரச்சினையை நாம் இப்போதைக்கு ஒத்திப்போட வேண்டும் என்கிறார் ஹூசெர்ல். பின்னால் வேண்டுமானால் நாம் அதனை மீண்டும் விவாதித்து உட்சேர்த்துக் கொள்ளலாம். இப்போதைக்கு அதனை ஒத்திப்போடுவோம். நம்மால் உறுதியாக கூறுவதற்கு வசதியான 'நான் உணர்கிறேன்' என்பதிலிருந்து தத்துவத்தைத் தொடங்குவோம் என்கிறார் ஹூசெர்ல்.

பொருளுலகம் பற்றிய தகவல்களைச் சேகரிப்பதிலும் அது பற்றிய அறிவைக் கட்டமைப்பதிலும் மனித மனம் மையமான பாத்திரமேற்கிறது. அப்படி அது கட்டமைந்த அறிவின் வாக்கியங்களில் ஒன்றுதான் "பொருளுலகம் மனித மனத்தைச் சாராமல் சுதந்திரமாக நிலவுகிறது" என்பதுவும். ஆனால் இந்த வாக்கியத்தை உருவாக்கியது மனித மனம்தான். இது ஒரு சுயமுரண்பாடு. எனவேதான் சந்தேகம் எழுகிறது. ஹூசெர்ல்

வேறொரு முறையியலை முன் மொழிகிறார். உணர்வுகளையும் அறிவையும் உருவாக்கும் மனித மனத்தின் பண்புகளை முதலில் நன்கு தெரிந்து கொள்ளுவோம். அதன் எல்லைகளையும் வாய்ப்புகளையும் தெரிந்து கொள்ளுவோம். அது உணர்வு களையும் அறிவையும் உற்பத்தி செய்யும் முறைமைகளைத் தெரிந்து கொள்ளுவோம். அதற்குப் பின் அது கூறும் ‘உலகம் தன்னில்தானே இருக்கிறது’ என்ற வாக்கியத்தைப் பரிசீலிப்போம் என்கிறார் ஹுஸெர்ல்.

இவ்வாறாகத் தன்னில் தானே நிலவும் சுயம் என்பதை ஹுஸெர்ல் மறுக்கிறார்; அதே போல தன்னில் தானே நிலவும் பொருளுலகம் என்பதையும் ஹுஸெர்ல் ஒத்திப் போடச் சொல்லுகிறார். இந்த இரண்டுமே தத்துவ வரலாற்றில் நிலவி வந்துள்ள இருமை வாதத்தின் இரண்டு மையங்கள் என்கிறார். இருப்பை (being) இவை இரண்டுபடுத்தி, துண்டுபடுத்தி விளக்குகின்றன. தத்துவங்களில் மட்டுமின்றி உலகமக்களின் சாதாரண மனோபாவத்தில் கூட இந்த இருமைவாதம் ஆழமாக வேர் பதித்துவிட்டது.

விஞ்ஞானங்களும் இந்த இருமைவாதத்திலிருந்து தப்பவில்லை. அறிபவன்/அறியப்படும் பொருள் எனும் இருமைவாதமும் அதன் அடிப்படையில் பொருளை அறிபவன் தற்சார்பின்றிப் புறவயமாக (Objectively) அறிய வேண்டும் என்ற முறையியலும் நிலை கொண்டுவிட்டன என்கிறார் ஹுஸெர்ல். உளவியல் வாதத்தையும் யதார்த்த வாதத்தையும் - மொத்தத்தில் இருமைவாதத்தையும் மறுக்கும் ஹுஸெர்ல் இவை அல்லாத புதிய அடிப்படையொன்று தத்துவத்திற்குக் கண்டறியப்பட வேண்டும் என்கிறார்.

நிகழ்வியல்

தன்னந்தனியாக உள்ள தன்னிலிருந்தோ, தன்னிலேயே உள்ள உலகிலிருந்தோ தொடங்காதீர்கள் என்று ஹுஸெர்ல் கூறிவிட்டார். பின் எங்கிருந்து தொடங்குவது? மனிதனும் உலகமும் ஒன்றுபட்ட ஒரு தளம் இருக்கிறது. அதுதான் இருப்பின் முதன்மையான, அடிப்படையான தளம் என்கிறார் ஹுஸெர்ல். அதற்கு நிகழ்வு (phenomenon) என்று பெயரிடுகிறார். இது அறிதலுக்கும் சிந்திப்பதற்கும் முந்திய இருப்பு என்கிறார். (Pre-Reflective Being). இந்த இருப்பின் பிரிக்க வொண்ணாத கூறுகளாக மனிதன் - புலனுணர்வுகள் - பொருட்கள் என்ற ஒரு தொடர்ச்சி

உள்ளது. இவற்றில் எதுவும் தனித்தனியானதோ, தன்னில்தானே இருப்பதுவோ அல்ல என்கிறார் ஹூசெர்ல்.

வியன்னாவில் ஹூசெர்ல் பிரான்ஸ் பிரின்தானோ என்ற ஓர் உளவியல் நிபுணரிடம் கல்வி பயின்றார். பிரின்தானோ உலகில் இருவித நிகழ்வுகள் உள்ளன என்று வகைப்படுத்துவார். 1. பௌதீக நிகழ்வுகள் 2. மன நிகழ்வுகள். பின்னர் மன நிகழ்வுகளின் தனித்தன்மைகளைப் பற்றிப் பேசுவார். மன நிகழ்வுகள் அனைத்தும் எப்போதும் பொருட்களை நோக்கியவை (Intentional) என்று பிரின்தானோ குறிப்பிடுவார். இங்கு நாம் 'பொருட்களை' என்று குறிப்பிட்டுள்ளதையும் விரிவாகப் புரிந்து கொள்ளவும். அதாவது மன நிகழ்வுகள் அனைத்தும் எப்போதும் ஏதாவதொன்றைக் குறித்தவை என்று இதனை விரித்துக் கொள்ளலாம்.

மன நிகழ்வுகளை பொருட்தொடர்பின்றி புரிந்து கொள்ள முடியாது. நான் பார்க்கிறேன் என்றால் யாரைப் பார்க்கிறேன் என்று சொல்லியாக வேண்டும், வருந்துகிறேன் என்றால் எதைக் குறித்து வருந்துகிறேன் என்று சொல்லியாக வேண்டும். சந்தோஷப்படுகிறேன் என்றால் எதனால் சந்தோஷப்படுகிறேன் என்பதும் இருந்தாக வேண்டும். இப்படி ஏதோ ஒன்றை நோக்கியதாகத்தான், ஏதோ ஒன்றைக் குறித்ததாகத்தான், ஏதோ ஒன்றைப் பற்றியதாகத்தான் என் மன நிகழ்வுகள் அனைத்தும் அமைகின்றன. இப்படியாக மனநிகழ்வின் அடிப்படைப்பண்பு அதன் உறவுப்பண்பு (Relatedness, Relationality) ஆகும். இந்த உறவுப் பண்பு இல்லாத மனநிலை நம்மிடம் கிடையாது. மனத்தோடு உறவு கொண்டிருக்கும் பொருள் உண்மைப் பொருளா, கற்பனை யானதா என்ற விவாதத்தில் பிரின்தானாவும் ஹூசெர்லும் இறங்குவது கிடையாது. அந்த விவாதத்தைத்தான் ஹூசெர்ல் ஒத்திப்போடுங்கள் என்று முன்பே குறிப்பிட்டார். நமது உணர்தல், புரிதல், அறிதல், விரும்புதல், வெறுத்தல், நினைவுகோருதல், அர்த்தப்படுத்துதல் என்ற எல்லா நிகழ்வுகளுக்குமே இந்த உறவுப் பண்பு உண்டு.

தத்துவத்தில் இது காறும் பேசி வந்திருக்கிற மனம், பிரக்ஞை, ஓர்மை, உணர்வு, அறிவு என்பது போன்ற கருத்தாக்கங்களில் ஹூசெர்ல் ஒரு முக்கியமான திருத்தத்தை ஏற்படுத்தினார். ஏதோ ஒன்றை நோக்கியது என்கிற உறவுப் பண்பைக் கணக்கி லெடுத்துக் கொள்ள உளவியலாளர்களும் தத்துவவாதிகளும் தவறிவிட்டனர் என்கிறார் ஹூசெர்ல். பிரக்ஞையும் பொருட்களும்

பிரிக்க வொண்ணாதவை என்பது இங்கு சுட்டப்படுகிறது. அவை உள்ளீடான உறவு கொண்டவை. அது வெளித்தொடர்பல்ல. எந்திரகதியிலான சேர்க்கை அல்ல. ஒன்று முடிந்த பிறகு மற்றது தொடங்குகிறது என்பதல்ல. மாறாக பொருளும் பிரக்ஞையும் அடையாளப்படுவதே அவற்றிற்கிடையிலான உறவின் மூலமாகத்தான் என்பது ஹூசெர்லியம். பொருள் தன்னில் தானே நிலவுவதையும் பிரக்ஞை தனித்த ஒன்றாய் இருப்பதையும் ஏற்கனவே மறுத்துவிட்ட நிலையில், ஹூசெர்ல் இந்த இரண்டும் ஏதாவதொரு தேவைக்காக அர்த்தப்படுத்தப்படுவதே அவற்றின் உறவுப்பண்பால்தான் என்பார். பொருளும் பிரக்ஞையும் சந்தித்துக் கொள்ளும் மனித அனுபவத் தளம் தான் முதன்மையானது. அனுபவத்தைக் கொண்டுதான் பொருளையும் பிரக்ஞையும் கூட அர்த்தம் கொள்ள வேண்டும். பிரக்ஞையைப் பொருளின்றியோ, பொருளைப்பிரக்ஞையின்றியோ பொருள் கொள்ள முடியாது.

பிரின்தானோ கூறுவார்: ஒவ்வொரு மனநிகழ்வும் தனக்குள் மற்றொன்றைத் தனதாகக் கொண்டு செயல்படுகிறது. இந்த வாக்கியத்தில் உள்ள 'மற்றொன்றை' என்ற சொல்லை விபரீதப்படுத்த வேண்டாம். ஆசையில் ஆசைப்படுவது இடம் பெறுகிறது; வெறுப்பில் வெறுக்கப்படுவது இடம் பெறுகிறது; சொல்லுவதில் சொல்லப்படுவது இடம் பெறுகிறது. மறுப்பில் மறுக்கப்படுவது இடம் பெறுகிறது.

அனுபவம் (Experience) என்ற ஒன்றை நிகழ்வியத்தத்துவம் மையப்படுத்துகிறது. மனமும் புலனும் உலகும் ஒன்றுபட்டது அனுபவம். மனமும் உடலும் உலகும் ஒன்றுபட்டது அனுபவம். ஹூசெர்லிய தத்துவம் எழுந்த காலத்திலேயே பேசப்பட்டுக் கொண்டிருந்த நேர்க்காட்சித்தத்துவத்தில் பேசப்பட்ட புலனுணர்வுத் தகவல்களோ, புலனுணர்வுகளோ அல்ல அனுபவம். உணர்வுகள் அல்ல, பொருட்கள் குறித்த உணர்ச்சிகள் அவை. விஞ்ஞானங்கள் வேண்டுமானால் புலனுணர்வுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு உலகைக் கட்டமைக்கலாம். பொருளின் நீளம், அகலம், உயரம், எடை, நிறம் என்பது போன்ற அளவைகளுக்கு உட்பட்ட பண்புகளைக் கொண்டு விஞ்ஞானம் உலகம் பற்றி அறிவை உருவாக்கலாம். அந்த அறிவு தற்சார்பற்றதாக உருவாக்கப்பட்டிருப்பதாகப் பெருமை கொள்ளலாம். ஆனால் நிகழ்வியல் புலனுணர்ச்சிகளை முதன்மைப் படுத்தும். அது காணும் உலகம் அனுபவ உலகம்; வாழப்பட்ட உலகம்; வாழப்படும் உலகம்.

விஞ்ஞானங்கள் சுட்டி எழுப்பும் பௌதீக உலகம் என்பதே வாழப்பட்ட உலகின் அருவ வடிவமே. அனுபவங்களிலிருந்து தற்சார்பற்ற தகவல்களைச் சூக்குமப்டுத்தி (abstraction) விஞ்ஞானங்கள் அறிவு என்ற ஒன்றைக் காட்டியமைத்துத் தருமாக இருக்கலாம். எது எப்படியிருப்பினும் அனுபவ உலகம் மிகச் செழுமையானது. அதன் ஓர் உலர்ந்த வடிவமே விஞ்ஞானங்கள் தரும் உலகம். பிரத்தியட்ச அனுபவ உலகை இன்னும் அதிகமாக அருவப்படுத்தி, குறியீடாக்கியதே கணித உலகம். எனவே அறிவு பூர்வமான உலகைவிட, கணித உலகைவிட அனுபவ உலகம் அதிக அளவு இருப்பியல் தன்மை (Ontiological Reality) கொண்டது.

ஹூசெர்லின் நிகழ்வியல் அடிப்படையை வேறு விதமாகவும் புரிந்து கொள்ளலாம். இக்கட்டுரையின் தொடக்கத்தில், தத்துவம் சந்தேகத்திற்கிடமில்லாத, எதையும் சார்ந்திருக்காத உறுதியான அடிப்படையைக் கொண்டிருக்க வேண்டும் என்று குறிப்பிட்டோம். அப்படிப்பட்ட அடிப்படை எது? வேறு எதையும் சாராமல் நாம் தத்துவம் செய்ய வேண்டுமெனில், தத்துவம் அந்த தத்துவ வாதியையேச் சார்ந்திருக்க வேண்டும். தத்துவம் என்பது தத்துவ அறிஞனின் தனிப்பட்ட விஷயம், அவனது சொந்த விஷயம் என்று ஹூசெர்ல் ஓரிடத்தில் குறிப்பிடுகிறார். எனக்கு மிகத் தெளிவாக உள்ள, சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாத ஒன்றிலிருந்து நான் தத்துவம் செய்ய ஆரம்பிக்க வேண்டுமென்றால், நான் என்னிலிருந்து தொடங்கவேண்டும். "நான் இருக்கிறேன்" என்பது தான் எனக்கு சந்தேகத்திற்கு இடமில்லாத முதல் உண்மை. நான் உலகப் பொருட்களோடு பொருளாக இல்லை. எனக்கு நான் மையம். உலகம் குறித்த, வேறு எதையும் குறித்த எல்லாவகைப் பரிசீலனைகளுக்கும் முதன்மையானது எனது இருப்பு. நான் இருக்கிறேன் என்பதை மெய்ப்பிக்க வேறு எந்த விளக்கமும் சான்றுகளும் தேவையில்லை. அது சுயசாட்சியம் கொண்டது. சுயமெய்ம்மை கொண்ட்து. நான் இருக்கிறேன் என்பதற்கு முழுச்சான்றும் அந்த இருப்பிலேயே உள்ளது. வலுவாகச் காலூன்றி நிற்கும் உண்மை அது. அதனை நேரடியாக, உடனடியாக உணரமுடியும்.

திகார்த்தும் இப்படி ஒரு முடிவுக்குத்தான் வந்தார். தத்துவத்திற்கு உறுதியான அடிப்படையைத் தேடிய அவர் ஒவ்வொன்றையாக சந்தேகத்திற்குள்ளாக்கினார். சந்தேகத்திற்கு இடமளித்தவற்றைத் தள்ளி வைத்தார். உலகைச் சந்தேகித்தார்; உலகப் பொருட்களைச் சந்தேகித்தார்.அவற்றை இருப்பதாக

காட்டும் தன் புலன்களைச் சந்தேகித்தார். ஆனால் இப்படி எல்லாவற்றையும் சந்தேகித்துக் கொண்டிருக்கும் தன்னை அவரால் சந்தேகிக்க முடியவில்லை. "நான் சந்தேகித்துக் கொண்டிருக்கிறேன்" என்பதே முதல் உண்மை என்றார். அவரது சந்தேகம் எனும் முறையியல் ஒவ்வொன்றைப் பற்றியும் தருக்க ரீதியான வினாக்களை எழுப்புவதன் அடிப்படையில் அமைந்திருந்தது. எனவே பொதுமைப்படுத்தி, "நான் சிந்திக்கிறேன்" என்பதைத் திகார்த் முதல் உண்மையாகக் கொண்டார்.

"நான் இருக்கிறேன்" என்ற வளமான ஆதாரத்தைப் பற்றாமல் "நான் சிந்திக்கிறேன்" என்று திகார்த் அவசரப்பட்டு விட்டார் என்கிறார் ஹூசெர்ல். நான் இருக்கிறேன் என்பதன் அனுபவ வாய்ப்புகள் எல்லையற்றவை. இதன் இருப்பியல் பண்பு வேறு எதையும்விட அடர்த்தியானது. அது மூடிய தன்மை கொண்டதுமல்ல, நான் காண்கிறேன். கேட்கிறேன், சுவைக்கிறேன், தொடுகிறேன் என்பதாக மட்டுமில்லாமல், நான் விரும்புகிறேன், வெறுக்கிறேன், நம்புகிறேன், உணர்ச்சி வயப்படுகிறேன், நான் சந்தேகிக்கிறேன் என இன்னும் எத்தனையோ வகை உணர்வுகளாகவும் அனுபவங்களாகவும் எனது இருப்பு வளரக்கூடிய தன்மைகொண்டது. இவற்றைத்தான் திகார்த் தவற விட்டுவிட்டார் என்கிறார் ஹூசெர்ல்.

நான் இருக்கிறேன் என்பது நிகழ்விய தத்துவத்தின் மையம். எல்லா நிகழ்வுகளுக்கும் அது மையம். திகார்த்தைவிட, இம்மானுவல் கான்ட்டை விட. ஹூசெர்லிய தத்துவத்தில் தனிமனித மையம் அதிகம் வலுவாக்கப்பட்டுள்ளதாகத் தோன்றுகிறது. இது உற்று நோக்கத்தக்கது. நவீன ஐரோப்பிய வரலாற்றில் திகார்த், கான்ட், ஹூசெர்ல் இவர்கள் எல்லோருமே மனித மையத்தை வலுப்படுத்திய தத்துவவாதிகள். ஐரோப்பாவின் நவீன காலத்தின் ஆரம்ப காலக்கட்டத்தில் வாழ்ந்தவர் திகார்த். அந்தக் காலத்தில் சமூக வாழ்வில் தனிமனிதன் தனது உரிமைகள் பற்றியும் சுதந்திரம் பற்றியும் ஏராளமாகப் பேசியும் செயல்பட்டும் வந்தான். இருப்பினும் திகார்த் மனிதனைத் தனிமனிதன் என்று அதீதப்படுத்தாமல் அவனது தற்சார்பற்ற சிந்தனையைத்தான் தனது தத்துவத்தின் முதல் உண்மையாக்கினார். திகார்த்தை அடுத்து வந்த இம்மானுவல் கான்ட்டும் மனிதனின் அறிவை, அவனது படைப்புத்தன்மையைத் தனது தத்துவத்திற்கு மையமாக்கினார். ஆனால் 19ஆம்

நூற்றாண்டின் கடைசி, 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் ஐரோப்பிய சமூகத்தில் தனிமனிதன் தனது முக்கியத்துவத்தை இழக்கத் தொடங்கினான். அரசு, தொழில் நிறுவனங்கள், நிதி அமைப்புகள், சர்வதேச அளவிலான அரசியல் சக்திகள், ராணுவத்தொழில் கூட்டுக்கள் ஆகியவற்றிற்கிடையில் சிக்கித் தனிமனிதன் இல்லாமலாகிப் போனான். தனிமனிதன் தன்னை முகமற்றவனாகவும், வேரற்றவனாகவும், தனது வாழ்க்கைக்கு அர்த்தமில்லாததாகவும் உணரத் தலைப்பட்டான். ஹூசெர்ல் இப்படிப்பட்டச் சூழலில் "தனிமனிதனின் இருப்பு" என்பதிலிருந்துதான் தத்துவத்தைத் தொடங்க வேண்டும் என்கிறார். இது ஒரு முரண்பாடாகத் தோன்றுகிறது. உண்மையான வாழ்க்கையில் தனிமனிதனுக்கு வாய்ப்புகள் இருந்த காலத்தில் பேசப்படாத அளவுக்குத் தீவிரமாக தனிமனிதனைப் பற்றி அவன் நசித்துப் போன காலத்தில் நிகழ்வியம் பேசத் தலைப்படுகிறது. இந்த முரண்பாடு நிகழ்வியத்தத்துவத்தின் உண்மையான அர்த்தத்தை நமக்கு விளக்குகிறது. நிகழ்வியம் ஐரோப்பிய சமூகத்தில் தனிமனிதனின் நெருக்கடியை, நசிவை, சிக்கல்களைத் தன்னில் பதிவு செய்கிறது. இப்படி நசித்துப் போன தனிமனிதனுக்குப் புற உலகம், அதன் பொருட்கள், பிறமனிதர்கள் எல்லாமே நம்பகத் தன்மையை இழந்துவிட்டன. அவனது நெருக்கடிகள் அவனை அம்மணமாக்கி தன்னை மட்டுமே நம்பக்கூடியவனாக அவனை ஆக்கி விடுகின்றன. தனக்கும் உலகுக்கும் அர்த்தத்தை வழங்குபவனாக அவன் தன்னை மட்டுமே கருத முடிகிறது. "புறத்தே உள்ள" ஏதாவதொன்றை நம்பி ஏமாந்து போவதைவிட, தனது அந்தரங்கத்தைத் தானே காப்பாற்றிக் கொள்ளும் தன்னந்தனியாக அவன் ஆக்கப்பட்டு விடுகிறான். இந்த அவலநிலையைப் பதிவு செய்யும் தத்துவமாக நிகழ்வியம் ஆகிறது.

கடந்த நிலைக் கருத்து முதல்வாதம்

ஹூசெர்லின் நிகழ்வியம் உளவியல் வாதத்தையும், அதன்மூலம் மரபான கருத்து முதல் வாதத்தையும் மறுத்தது என்று ஆரம்பத்தில் கண்டோம். இருப்பினும் யதார்த்த உலகின் இருப்பை மறுத்து மனித அனுபவத்தை நிகழ்வு என வரையறுத்துக் கொண்டதில் அதன் கருத்து முதல்வாதம் தோற்றம் பெறுகிறது. என்னால் உணரப்பட்டது மட்டுமே உண்மைத் தொடக்கம் என்பதில் அதன் கருத்து முதல்வாதச் சாய்வு மேலும் துலக்கம் பெறுகிறது.

தொடர்ந்து ஹூசெர்ல் அவரது தத்துவத்தை வளர்க்கும் முறையில் அவரது கருத்து முதலியம் முழுமை பெறுகிறது. அதனை இனிக் காண்போம்.

நிகழ்வியச் சித்தரிப்பு (Phenomenological Description) என்ற ஒன்றைப்பற்றி அவர் பேசத் துவங்குகிறார். நிகழ்வியச் சித்தரிப்பு என்றால் என்ன? அனுபவங்களைப் பகுப்பாய்வு செய்யும் அறிவுவாத வேலையில் ஈடுபடுவதற்குப் பதிலாக அனுபவங்களைச் சித்தரிக்க வேண்டும்; வருணனையாக அனுபவங்களை வார்த்தையில் வடிக்க வேண்டும் என்கிறார். நிகழ்வியத்தால் உந்துதல் பெற்ற பல சிந்தனையாளர்கள் வார்த்தைகளால் மட்டுமின்றி, ஓவியங்களாக, சிற்பங்களாக அனுபவங்களைச் சித்தரிப்பதில் ஈடுபட்டார்கள். அனுபவங்களைக் கையும் களவுமாகப் பிடியுங்கள் என்றார் சார்த்தர். நிகழ்வியத்திற்கும் கலைஞர்களுக்கும் உள்ள உறவு இப்படித்தான் நெருக்கமானது. அனுபவங்களை முழுவதும் வார்த்தைகளால் சொல்லிவிட முடியாது. அவை மிகமிக அந்தரங்கமானவை. வார்த்தைகளுக்கு அடங்காதவை என்றும் ஹூசெர்ல் கூறுவார். இருப்பினும் வார்த்தைகள், ஓவியங்கள், சிற்பங்கள், குறியீடுகள் தவிர அனுபவத்தைப் பதிவு செய்ய நம்மிடம் வேறு சாதனங்களும் இல்லை.

நிகழ்வியச் சித்தரிப்பில் நிகழ்வின் அல்லது உணர்தலின் சகல வாய்ப்புகளையும், உணர்பவனின் சகல மனோபாவங்களையும் பதிவு செய்து கொள்ள வேண்டும் என்பார் ஹூசெர்ல். இது எதற்காக? அனுபவங்களின் மேற்தளத்திலிருந்து படிப்படியாக அதன் ஆழங்களை நோக்கி நகர வேண்டும். உணர்தலைக் கடந்து உணர்பவனின் மன அமைப்பை நோக்கி நகர வேண்டும். அனுபவச் சித்தரிப்புகளிலிருந்து அனுபவங்கள் எப்படிச் சாத்தியமாகின்றன என்பதைக் கண்டறியும் முயற்சியில் ஈடுபடவேண்டும். அனுபவங்கள் மனிதரில் ஏற்பட முன் நிபந்தனைகளாக உள்ளவை எவை என்பதைக் கண்டறிய வேண்டும். அதாவது அனுபவங்கள் எப்படி ஏற்படுகின்றன என்ற "பொது விதிகளைக்" கண்டறிய வேண்டும் என்கிறார் ஹூசெர்ல். 2500 வருடங்களுக்கு முன்னால் பிளேட்டோ பயன்படுத்திய எய்டோஸ் (Eidos) (மூலக்கருத்துருவங்கள்) என்ற சொல்லை ஹூசெர்ல் மீட்டுக் கொண்டு வருகிறார். அனுபவச் சித்தரிப்புகள் என்பவை அனுபவங்களின் மேற்தளம். ஆயின் அவற்றின் முன் நிபந்தனைகளை, பொது விதிகளைக் கண்டறிதல்

ஒரு சாராம்ச முயற்சி. அது முழுக்க முழுக்க சுத்தக் கருத்துருவப்பணி. அனுபவங்களின் உள்ளடக்கம், பொருட் சார்பு, உலகத் தொடர்பு ஆகியவற்றைக் கடந்து அருவமான, சூக்குமத்தளத்தை நோக்கிச் செல்லவேண்டும் என்று ஹூசெர்ல் கூறுகிறார் (Eidetic Reduction).

அனுபவச் சித்தரிப்பை இன்னொருபுறம் ஹூசெர்ல் இரண்டு விதமாக அணுகுகிறார். ஒன்று, அனுபவப் பொருளைச் (Noematic) சித்தரிப்பது. அதாவது, நாம் காணும் பந்தின் வடிவம், நிறம், எடை, அதன் ஓட்டம், அது குதிப்பது, அது எழுப்பும் ஒலி ஆகியவற்றைச் சித்தரிப்பது. இவ்வகைச் சித்தரிப்பில் அனுபவப்படும் பொருள் முக்கியப்படுகிறது. இரண்டாவது வகைச் சித்தரிப்பு அனுபவமுறையைப் (Noetic) பற்றிக் கூறுவது. அதாவது கடல் அலைகளின் இரைச்சலைக் கேட்டு ஏனோ மனம் பதட்டப் படுகிறது. அந்த அலைகளின் அமைதியின்மை என்னை சஞ்சலப்படுத்துகின்றது. நான் ஒருவித துக்கத்தில் ஆழ்கிறேன். இங்கு, அனுபவத்தலில் ஈடுபடும் என்மனம் முக்கியப்படுகிறது. முந்தியது வெளிப்புறத்தில் துருத்திக் கொண்டிருப்பது. பிந்தியது உள் உறுத்தல்களைக் கூறுவது.

இந்த இரண்டாவது வகைச் சித்தரிப்பே மன அமைப்பை நமக்குத் தரும்; அனுபவத்தின் சாத்தியங்களை வெளிப்படுத்தும்; அனுபவங்களின் பொதுவிதிகளை விளக்கும் என்ற முடிவுக்கு ஹூசெர்ல் வந்து சேருகிறார்.

அனுபவப் பொருட்சித்தரிப்பில் புறத்தேநிலவுகிற காலம், வெளி ஆகிய சட்டகங்களில் அனுபவம் அடுக்கப்படுகிறது. ஆனால் அனுபவமுறைமைகளைச் சித்தரிக்கத் துணை நிற்பவை மனக்கடிகாரம், மனவெளி. அதாவது நம் மனதுக்குள்ளேயே உள்ள ஒருவகை கால, வெளிச்சட்டகங்களில் நாம் நமது அனுபவத்தை நிரப்பிக் கொள்ளுகிறோம்.

அனுபவங்கள் என்ற கருத்தாக்கத்தை ஹூசெர்ல் இன்னொரு விதமாகவும் வேறுபடுத்திக்காட்டுவார். பரிமாணங்கள் (Horizons) என்ற சொல்லாக்கம் அவருக்கு உதவுகிறது. அதாவது, நிகழ்வுகள் அல்லது அனுபவங்களுக்கு இரண்டு பரிமாணங்கள் உண்டு. 1. யதார்த்தப் பரிமாணங்கள் : உண்மையில் அந்தச் சம்பவம் எப்படி நிகழுகிறது என்பது குறித்த அனுபவம் 2. கற்பனைப் பரிமாணம். இது யதார்த்தத்தில் நிகழாத, நிகழ முடியாத ஒரு வடிவம். இதனை மனம் மட்டுமே உருவாக்கிக் கொள்ளமுடியும். இது ஒரு வாய்ப்பு.

ஆனால் யதார்த்த வாய்ப்பல்ல; கற்பனை வாய்ப்பு. சுத்தமான வாய்ப்பு.

இதை ஏன் ஹூசெர்ல் "சுத்தமான வாய்ப்பு" என்கிறார்? யதார்த்தத்திலிருந்து 'சுத்தப்படுத்தப்பட்டதாக' அது இருக்கும். யதார்த்தத்தைக் கடந்த வாய்ப்பாக அது இருக்கும். அப்படி ஒரு பரிமாணத்தை மனித மனத்தால் உருவாக்க முடியும்.

ஒலியைக் கேட்கிறேன் என்பது யதார்த்தப் பரிமாணம். யாருமே கேட்காத ஒலிகளைக் கேட்கிறேன் என்பது கூட யதார்த்தப் பரிமாணம் தான். ஆனால் ஒலியைப் பார்க்கிறேன் என்று கூறுவது கற்பனைப் பரிமாணம். இதற்கு யதார்த்தம் கிடையாது என்பதால் அதனைச் 'சுத்தமான' அனுபவம் என்கிறார் ஹூசெர்ல்.

அரங்கில் ஒரு பாடகர் பாடிக் கொண்டிருக்கிறார். கடைசிப் பெஞ்சில் உட்கார்ந்து ஓர் ஓவியர் அந்தப் பாட்டை, அந்த ராகத்தை, இசை அனுபவத்தை ஓவியமாக வரைந்து கொண்டிருக்கிறார்.

திரை அரங்கில் திரைப்படம் ஒன்று ஓடிக் கொண்டிருக்கிறது. திரையில் ஒரு உருவம் துப்பாக்கியை நேராக உயர்த்தி எதிரே உள்ளவனைச் சுடுகிறது. குளோஸ்-அப் காட்சியாகக் காட்டுகிறார்கள். துப்பாக்கிக் குண்டு பாய்ந்து திரை அரங்கில் ஒன்பதாவது வரிசையில் உட்கார்ந்து படம் பார்த்துக் கொண்டிருந்தவர் செத்துப் போய்விட்டார்.

அனுபவத்தின் யதார்த்தப் பரிமாணத்தைவிட கற்பனைப் பரிமாணங்கள் தாம் முக்கியமானவை என்று ஹூசெர்ல் கூறுகிறார். ஏனெனில் கற்பனைப் பரிமாணங்களின் போது மனம் யதார்த்தத்திலிருந்து விடுதலை அடைந்து சுதந்திர நிலையில் உள்ளது. அதுமனித மனத்தின் சுத்த சுயாதீனப் படைப்பு. யதார்த்தத்திலிருந்து விடுபட்ட மனம் அப்போது தொழில் படுகிறது. அது கடந்தநிலையிலுள்ள மனம். அதனை ஹூசெர்ல் கடந்த நிலைத் தான்மை (Transcendental Ego) என்கிறார்.

கடந்த நிலைத் தான்மை என்ற ஒன்று இருப்பதால்தான் யதார்த்த வாய்ப்புகளோடு மனிதன் ஒடுங்கிப் போய் விடாமல் மீண்டும் மீண்டும் தனது கற்பனைக் கதவுகளைத் திறக்கிறான். எங்கோ தொடுவானத்தின் தூரத்தில் தெரியும் மங்கலான அல்லது இல்லாத புள்ளியை நோக்கி ஓடிக்கொண்டே இருக்கிறான்.

ஹூசெர்ல் தனது தத்துவத்தின் உச்சக்கட்டப்புள்ளிக்கு இப்போது வந்து சேர்ந்துவிட்டார். அந்த உச்சக்கட்டப் புள்ளியைக்

கொண்டு இப்போது தனது மொத்தத் தத்துவத்தையே விளக்கத் தலைப்படுகிறார். எல்லா அனுபவங்களுக்கும் அறிவுக்கும் அவற்றின் வகைப்பட்டமனிதச் சித்தரிப்புகளுக்கும் இந்த கற்பனாப் பரிமாணமே அடிப்படை. அவை எல்லாவற்றிற்கும் கடந்த நிலைத் தன்மையே தொடக்கப்புள்ளி.

பொருளுலகத்தின் உண்மைத்தன்மை குறித்த கேள்வியை ஒத்திப்போடுவோம் என்று முன்பு ஹூசெர்ல் கூறினாரல்லவா? இப்போது அந்த கேள்வியை எழுப்பலாமா? அந்த கேள்விக்கு இப்போதாவது பதில் கூறுவாரா?

முன்பு ஒத்திப்போட்ட உலகை இப்போது சாராம்சத்தளத்தில் மீட்டுவிட்டோம் என்பார் அவர். எப்படி? யதார்த்த உலகு என்பது நமது கற்பனைப்பரிமாணங்களின் ஒரே ஒரு வாய்ப்பு. யதார்த்தம் என்பது கடந்த நிலைத் தான்மையின் ஒரே ஒரு பரிமாணம்.

யதார்த்தத்தைவிட பலமடங்கு சக்தியுடையவையாக வாய்ப்புகளை ஆக்குகிறார் ஹூசெர்ல்.

ஹூசெர்ல் சொல்லுகிறார். நிகழ்வியம் என்பது உண்மையாகவே கடந்த நிலைக் கருத்து முதல்வாதம். (Phenomenology is eo ipso Transcendental Idealism).

ஜான் பால் சார்த்தர்

பிரெஞ்சு இருத்தலியம்

எட்மண்ட் ஹூசெர்லின் நிகழ்வியல் முதலில் ஜெர்மனியில் தான் அதிகம் பரவியது. ஹெய்டெகர் நிகழ்வியத்தின் பிரதான சீடராக ஆனார். அவர் ஜெர்மானியர். நிகழ்வியத்தை இருத்தலியத் தத்துவமாக அவர் வளர்த்தெடுத்தார். ஹூசெர்லுக்கும் ஹெய்டெகருக்கும் நேரடித்தொடர்ச்சி இருந்தது.

ஆனால் பிரான்சில் நிகழ்வியத்திலிருந்து அதிகம் விலகியதாக இருத்தலியம் தோன்றி வளர்ந்தது.பிரான்சில் இருத்தலியத்தை விளைவித்தவர்கள் மூவர்.

1. கப்ரியல் மார்சல் (1889-1973)

2. ஜான் பால் சார்த்தர் (1905-1980)

3. மோரிஸ் மெர்லோ போன்றி (1908-1961)

கப்ரியல் மார்சல் கிறித்தவ இறையியலோடு இணைத்து இருத்தலியத்தை உருவாக்கினார். சார்த்தரும் மெர்லோ

போன்றியும் பிரான்சு நாட்டின் புரட்சிகரப் பாரம்பர்யத்தைத் தம்மில் வரித்தவர்கள். மார்க்சியத்தை நமது யுகத்தின் புரட்சிகரத் தத்துவமாக ஏற்றுக் கொண்டவர்கள்.இவர்கள் நாத்திகர்களாகவும் இருந்தார்கள். பிரெஞ்சு மற்றும் உலக நாடுகளின் கம்யூனிஸ்ட் இயக்கங்களை சில வேளைகளில் ஆதரித்தவர்கள்; சில வேளைகளில் எதிர்த்தவர்கள். இவர்களது இருத்தலியம் இடது சாரி இருத்தலியமாக ஆனது. இவர்களது இருத்தலியம் அரசியல் தீவிரத்தன்மை கொண்டதாக இருந்தது.கட்சி சாராத தீவிர வாத இயக்கங்களையும் இவர்கள் ஆதரித்தனர். 1968ல் பாரீசில் நடைபெற்ற மாணவர் எழுச்சி இடது சாரி இருத்தலியத்தால் பெரிதும் தூண்டப்பட்டது.

இரண்டாம் உலகப்போர் காலத்தில் சார்த்தரும் மெர்லோ போன்றியும் ஆயுதமேந்தி ஜெர்மானியப் படைகளுக்கு எதிராகப் போராடினார்கள். இரண்டாம் உலகப் போருக்குப்பிறகு அல்ஜீரியா, இன்னும் பல ஆப்பிரிக்க நாடுகள் காலனி ஆட்சிக்கு எதிராக ஆயுதமேந்தி கிளர்ச்சிகள் செய்தபோது விடுதலை இயக்கங்களை சார்த்தரும் மெர்லோ போன்றியும் பகிரங்கமாக ஆதரித்தவார்கள். அல்ஜீரியாவின் புரட்சிக்காரர் பிரான்ஸ் ஃபனோனின் The Wretched of the Earth என் நூலுக்கு சார்த்தர் எழுதித் தந்த முகவுரை மிகவும் பிரசித்தி பெற்றது.

மார்க்சியத்தின் இயங்கியல் பொருள்முதல் வாதம் என்ற தத்துவத்தை பிரெஞ்சு இடதுசாரி இருத்தலியர்கள் ஏற்க மாட்டார்கள். அது மிகவும் காய்ந்து போன ஒரு வடிவத்தில் இயங்கியலைச் சித்தரிப்பதாக அவர்கள் கருதினார்கள். இளம் மார்க்ஸ் 1842ல் எழுதிய கையெழுத்துப் பிரதிகளிலிருந்து இவர்கள் மார்க்ஸியத்தைப் புரியத் தொடங்குவார்கள். ஏங்கல்சின் "இயற்கையின் இயக்கவியல்" என்ற நூல் மார்க்சியத்தை அதீத விஞ்ஞானச் சார்புடன் சித்தரிக்கிறது என்று இவர்கள் கருதுவார்கள். மனிதர்களோடு சமூகப் புரட்சித் தத்துவத்தை இணைக்காமல் மனிதச் சார்பற்றதாக, ஒரு புறவயத்தத்துவமாக மார்க்சியத்தை "இயற்கையின் இயங்கியல்" ஆக்குகிறது என்று இவர்கள் கருதினார்கள்.

சார்த்தரும் மெர்லோ போன்றியும் வெளிப்படையாகவே மார்க்சியத்தை ஆதரித்துப் பேசுவார்கள். மார்க்சியத்தைப் பாராட்டி சார்த்தர் கீழ்க்கண்டவாறு கூறுவார். "எங்களைப் பொறுத்த மட்டில் மார்க்சியம் ஒரு தத்துவம் மட்டுமல்ல. எங்கள் கருத்துக்கள் விளைந்த தட்பவெப்பச் சூழல் அது; எங்கள்

கருத்துக்கள் உண்டு வளர்ந்தநிலம் அது. ஹெகல் கூறியது போல, எங்கள் யுகத்தின் ஆன்மா அது. பூர்ஷ்வா சிந்தனைகள் செத்து ஒழிந்த பிறகு மார்க்சியம் மட்டுமே எமது கலாச்சாரம். அது மட்டுமே மக்களையும் அவர்களது உழைப்பையும் அவர்களது வாழ்க்கைச் சம்பவங்களையும் புரிந்து கொள்ள இடம் தருகிறது"

பிரான்சிற்கு வெளியே - குறிப்பாக ஜெர்மனியில் - இருத்தலியம் வலது சாரிகளைப் பலப்படுத்தியது. பிரான்சில் அது இடது சாரிகளைப் பலப்படுத்தியது. கம்யூனிஸ்டுகள் இருத்தலிய லாளர்களை அங்கீகரிக்காத காலங்களில், அது கம்யூனிஸ்ட் அல்லாத இடது சாரியத்தைத் தோற்றுவித்தது.

பிரெஞ்சு இருத்தலியத்திற்கும் இலக்கியத்திற்கும் நெருக்கமான உறவு இருந்தது. சார்த்தர் தத்துவ நூல்களை எழுதினார். அத்தோடு நாவல்களும் சிறுகதைகளும் நாடகங்களும் எழுதினார். இருத்தலியம் நவீனத்துவ இலக்கியப் படைப்பு முறையையும் இலக்கிய விமர்சனத்தையும் உசுப்பி விட்டது. பல இலக்கியவாதிகள் இருத்தலிய ஆதரவாளர்களாக இருந்தார்கள். இலக்கியவாதிகள் இருத்தலியத்திலிருந்து ஏராளமாகக் கற்றுக் கொண்டார்கள்.

இலக்கியத்திற்கும் தத்துவத்திற்கும் இடையேயான உறவை மெர்லோ போன்றி கீழ்க்கண்டவாறு மதிப்பிடுவார். "இருத்தலிய தத்துவம் உலகை அறிவதையோ, விளக்குவதையோ தனது பணியாகக் கொள்ளவில்லை. உலகத்தோடான அனுபவங்களை வரையறை செய்து கொள்ளுவது தான் அதன் பணி. உலகத்தோடு அறிவுபூர்வமாக உறவு கொள்ளுவதற்கு முந்திய ஒரு தொடர்பைச் சித்தரிப்பதுஅதன் பணி. தத்துவம் என்பது ஒருபிரத்தியேக ஆய்வு முறையோ,அதன் முடிவோ அல்ல. தத்துவம் எல்லாவற்றிலும் உண்டு. எனவே தத்துவமும் இலக்கியமும் தனித்தனியானவை அல்ல."

இலக்கிய வடிவத்தில்தான் வாழ்க்கையின் கடுமையான நெருக்கடிகளை வெற்றிகரமாகச் சித்தரிக்க முடியும் என்று இருத்தலியர்கள் கருதுவார்கள். நெருக்கடி நேரங்களில் நாம் மேலே சூடிக்கொண்டுள்ள ஆபரணங்கள், அணிமணிகளெல்லாம் கழன்று வீழ்ந்த பிறகு நமது உண்மையான இருப்பை இலக்கியத் தால் தான் சித்தரிக்க முடியும் என்று இருத்தலியர்கள் கருதுவார்கள். இன்று மட்டுமல்ல. எல்லாக் காலங்களிலும் இலக்கியங்கள் அப்படி இருந்து வந்திருக்கின்றன. அப்படிப்பட்ட இலக்கியங்கள்

வரலாற்று ஆவணங்களைவிட அதிக மெய்ம்மைத்தன்மை கொண்டவை, அதிக நம்பகத்தன்மை கொண்டவை என்று இருத்தலியர்கள் கூறுவார்கள்.

சார்த்தரின் துணைவியரான சிமோன்-டி-பியூவோ கீழ்க் கண்டவாறு கூறுவார். "இருத்தலியம் புறவயமானவற்றையும் அகவயமானவற்றையும் இணைப்பது; முழுமையையும் தற்காலிக மானவற்றையும் இணைப்பது; நிரந்தரமானவற்றையும் வரலாற்று ரீதியானவற்றையும் இணைப்பது. சாராம்சத்தை அது இருத்தலிலேயே கைப்பற்ற விழைகிறது. தத்துவம் இயல்பிலேயே அத்தகைய சாராம்சத்தை நோக்கியதெனில், இலக்கியம் இருத்தலின் பிரவாகத்தை தனித்த பிரத்தியட்ச உண்மையாகக் காண்பது."

ஹூசெர்ல் / சர்த்தர்

ஆயிரத்து தொளாயிரத்து முப்பதாம்ஆண்டுகளில் சார்த்தர் ஹூசெர்லின் நூல்களோடு ஆழமாக அறிமுகம் ஆகிக் கொண்டார். ஹூசெர்லின் நிகழ்வியம் ஒரு பிரத்தியட்ச தத்துவத்தைத் தருகிறது. அது உலகில் வாழும் மனிதனிலிருந்து தத்துவத் தேடல்களைத் தொடங்குவதற்கான முறையியலைத் தருகிறது என்று சார்த்தர் கருதினார். 1939ல் சார்த்தர் ஹூசெர்லின் தத்துவத்தை உற்சாகமாக ஆதரித்து ஒரு கட்டுரை எழுதினார்.

ஹூசெர்ல் ஒரே நேரத்தில் உளவியல் வாதத்தையும் யதார்த்தவாதத்தையும் விமர்சிப்பதை சார்த்தர் ஆதரித்தார். உலகின் பொருட்களை வெறும் பிரக்ஞையாக, கருத்துக்களாகக் குறைப்பது உளவியல்வாதம். பொருட்கள் தம்மில் தாமே இருக்கின்றன என்பது யதார்த்த வாதம். இந்த இரண்டுமே ஒரு பக்கச் சார்பு கொண்டவை. மனிதனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான உறவுகளை மேற்குறித்த இரண்டு தத்துவங்களுமே துண்டுபடுத்தி விடுகின்றன.

ஐரோப்பிய அறிவு வாதச் சிந்தனையாளர்கள் மனித-உலக உறவுகளை அறிவு என்று கூறுகிறார்கள். ஆனால் அறிவு என்பது உலகம் பற்றிய செய்திகளை மனதிற்குள் கொண்டு வருவது, உலகை மனதால் சீரணித்துக் கொள்வது என்பதாக உள்ளது. இது போன்ற சிந்தனைகளை, சார்த்தர் "ஓ, சீரணத் தத்துவங்களே" என்று அழைக்கிறார். அறிதல் என்பது மனிதனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான ஒரே ஒரு வகை உறவே. மனிதன் பொருட்களை

அறியலாம், விரும்பலாம், வெறுக்கலாம்.அவற்றைக் கண்டு பயப்படலாம், வியப்படையலாம். நேசிக்கலாம். இவ்வாறாக மனித-உலக உறவு மிகச் செழுமையானது, வளமானது. இதனை அறிவாகக் குறைப்பது சரியல்ல என்பார் சார்த்தர். "பொருட்களின் அழகையும் பயங்கரத்தையும் ஹூசெர்ல் மீட்டுக் கொண்டு வந்தார்" என்பார் சார்த்தர்.

"உலகில் உள்ளமனிதன்" என்ற நிகழ்விய அணுகுமுறை சார்த்தரைக் கவர்கிறது.மனிதன் தன்னைத்தானே கண்டறிவது உலகிற்கு வெளியிலோ, கடந்த நிலையிலோ, பரவெளியிலோ அல்ல.மனிதன் தன்னில்தானேஅமிழ்வது மூலமும் தன்னைக் கண்டறிய முடியாது. மாறாக வீதியில், வயல் வெளியில், கூட்டத்தில்,பொருட்களுக்கிடையில் தாம் நாம் நம்மைக் கண்டுபிடிக்கிறோம்.

பிரக்ஞை என்பது எப்போதுமே ஏதோ ஒன்றைக் குறித்தது (Intentional) என்ற ஹூசெர்லின் கருத்தை சார்த்தர் அமோகமாக ஆதரித்தார்.அது எப்போதுமே ஒரு பொருளைக் குறித்தது. ஒரு நபரைக் குறித்தது. ஓர் உணர்வைக் குறித்தது, ஒரு கருத்தைக் குறித்தது. தனது மனத்தையே குறித்தது. எப்போதுமே அது ஏதாவது ஒன்றை நோக்கியது. அது தன்னில் தானே உள்ளது என்பது தத்துவாதிகளின் கற்பனை என்பார் சார்த்தர்.

ஹூசெர்ல் தனது தத்துவத்தில் "கடந்த நிலைத்தன்மை" (Transcendental Ego) என்றொரு கருத்தாக்கத்தைப் பயன் படுத்தினார். இதனை "அப்பாலைத் தன்மை" என்றும் கூறலாம். அனுபவங்களைக் கடந்த நிலையில் இப்படி ஒன்று இருப்பதாக ஹூசெர்ல் கருதினார்.இப்படி ஒன்று இருப்பதாக முதலில் கான்ட் கூறினார். கான்டிய செல்வாக்கு ஹூசெர்லில் இருந்தது.

சார்த்தர் 'கடந்த நிலைத்தான்மை' என்ற கருத்தாக்கத்தை மறுத்தார். ஹூசெர்ல் உருவாக்கிய நிகழ்விய தத்துவத்தின் எல்லைக்குள் இப்படிஒரு கருத்தாக்கத்திற்கு இடமில்லை என்று சார்த்தர் கூறுவார். நிகழ்வு என்பது உலகும் மனிதனும் சந்திக்கும் புள்ளி. உலகுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையில் அடர்த்தியான, மறுக்க முடியாத உறவுகள் உள்ளன. மனிதப் பிரக்ஞை எப்போதுமே உலகை நோக்கியது. இருப்பு என்பது உலகில் உள்ள இருப்பு என்பது தான் நிகழ்வியம். பின் எப்படி இங்கு கடந்த நிலைத்தான்மை உருவாவது? நிகழ்வியத்தை விட்டு விலகி அகவயக் கருத்து முதல் வாதத்திற்குள் நுழையாமல் கடந்த நிலைத்

தான்மை என்ற ஒன்றைப் பற்றிப் பேசமுடியாது. நிகழ்வியல் பகுப்பாய்வின் மூலமும் அப்படி ஒரு தான்மை இருப்பதாகக் கூறமுடியாது. ஹூசெர்ல் கடந்த நிலைத் தான்மை என்ற கருத்தாக்கத்தின் மூலம் ஒரு கருத்து முதல்வாதி ஆகிறார் என்பது சார்த்தரின் முடிவு.

மனிதனில் நான் என்ற உணர்வு (தான்மை) எப்படி யெல்லாம் செயல்படுகிறது என்பதை சார்த்தர் விளக்குகிறார். இந்த விளக்கம் பிரக்ஞை குறித்த சார்த்தரின் கொள்கையாகவும் விரிகிறது.

சிந்தனைக்கு முந்திய தான்மை: சிந்தனையே மனிதன் என்ற முந்திய அறிவுவாத விளக்கத்தை இருத்தலியம் ஏற்கவில்லை. அறிவு, பகுத்தறிவு, சிந்தனை என்பது போன்ற நடவடிக்கை களுக்கு முந்தியே மனிதன் உலகுடன் உறவு கொள்ளுகிறான். அவற்றில் முக்கியமானது மனிதன் உலகுடன் கொள்ளும் செயல்பாட்டு உறவு. செயல்படும்போது மனிதனின் தான்மை செயலோடு செயலாகக் கரைந்திருக்கிறது. வேலை செய்யும்போது, படிக்கும்போது, உணரும்போது மனிதனின் தான்மை அந்த நிகழ்வினுள் அமிழ்ந்து கிடக்கிறது.

இப்படி நாம் செயல்படும் வேளைகளில் கூட 'நான்' என்ற தன்னிலை எழுவாய்ச் சொற்களைப் பயன்படுத்தலாம். ஆனால் அப்போதும் 'நான்' என்பது ஒரு பகிரங்கப் பொருளாகவே தொழில்படுகிறது. எந்த ஒரு அந்தரங்கத் தான்மையையும் அது அப்போது குறிப்பதில்லை. 'நான்' என்பது அப்போது என் உடலைக் குறிக்கிறது என்று கூடக் கூறலாம். "நீ என்ன செய்து கொண்டிருக்கிறாய்?" என்று ஒருவர்கேட்கிறார். "நான் எழுதிக் கொண்டிருக்கிறேன்" "நான் குளித்துக் கொண்டிருக்கிறேன்" என்று மற்றவர் பதில் கூறுவார். இங்கு 'நீ' என்று அவர் குறிப்பிட்டதில் எவ்வளவு பகிரங்கத்தன்மை உண்டோ, கிட்டதட்ட அதே அளவு பகிரங்கத்தன்மை 'நான்' என்ற சொல்லுக்கும் உண்டு. அவர் குறிப்பிட்ட அதே பொருளில் தான் பதிலும் வருகிறது. அந்த 'நானை' (என்னை) அவர் பார்க்க முடியும். தொட முடியும். பகிரங்கச் செயலில் ஈடுபடும் பிரத்தியட்ச 'நான்' அது.

இதை அடுத்து சார்த்தர் சிந்திக்கும் தான்மை என்ற ஒன்றைப் பற்றிப் பேசுகிறார் "அனுபவங்களை ஒன்றுபடுத்துவதற்கு, சிந்தனையின் மூலம் பொருளைக் கட்டமைப்பதற்கு" ஒரு தான்மை தேவைப்படுகிறது என்பது ஹூசெர்லின் வாதம். ஆனால்

மேற்குறித்த வேலைகளைச் செய்வதற்கு ஒரு தான்மை, அதுவும் கடந்த நிலைத் தான்மை தேவைப்படுவதில்லை என்று சார்த்தர் கூறுவார்.

அனுபவங்களை ஒருமைப்படுத்துவது சம்பந்தப்பட்ட அப்பொருளே என்பார் சார்த்தார். நான் டீ குடித்துக் கொண்டிருக்கிறேன். டீயைப் பார்ப்பது, சுவைப்பது, அதன் மணத்தை நுகர்வது, அதைத் தொட்டுணர்வது ஆகிய பல அனுபவங்கள் நிகழுகின்றன. இந்த அனுபவங்களை ஒன்று படுத்துவது அந்த டீயை நான் குடிக்கிறேன் என்ற செயல். இங்கு செயல் என்பதன் பல்வகைப் பரிமாணங்களைப் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். புலன்களால் உணர்வது, உள்ளத்தால் அனுபவிப்பது, சிந்தனையால் பகுப்பாய்வு செய்வதுஆகிய எல்லாவற்றிற்குமே துவக்கம் அந்தச் செயல்தான். இவற்றோடு சேர்ந்த ஒரு கூறுதான் தான்மையும். தான்மை செயலைக் கடந்ததோ அப்பாலைத்தன்மை கொண்டதோ அல்ல.

பிரக்ஞை என்பதைத் தமிழில் ஓர்மை என்று கூறுவார்கள். குமரி மாவட்டத் தமிழில் இது ஒரு வழக்குச் சொல். அனுபவங்களை ஒன்றுபடுத்துவது மனிதனின் ஓர்மை கொண்ட செயல். இதனைத் தான்மை என்று கூறும்போது கூட, அது அனுபவங்களுக்கு ஊடாகவே உள்ள தான்மையே. அது கடந்ததல்ல.

(Transcendental) கடந்தது என்ற ஹூசெர்லின் சொல்லுக்கு மாற்றாக சார்த்தர் (Transcendent) என்ற மற்றொரு சொல்லைப் பயன்படுத்துவார். இது (Immanent) என்பதற்கு எதிரானது. அதாவது தான்மை அடையாளமே இன்றி உள் அமிழ்ந்து கிடப்பதல்ல. ஓர்மையற்ற செயலில் தான்மை அமிழ்ந்துகிடக்கும். ஓர்மையுள்ள செயலில் தான்மை விழித்திருக்கும்.

இந்தப் பிரச்சினையை சிறிது வேறுவிதமாகவும் அணுகலாம். பொருள் இல்லாமலே தான்மை அனுபவங்களை ஒன்றிணைக்கிறது என்றோ பொருளைக் கட்டமைக்கிறதென்றோ கூற இயலுமா? கருத்து முதல் வாதிகள் வேண்டுமானால் அப்படிக் கூறலாம். ஆனால் நிகழ்வியலில் இதற்கு இடமில்லை.

ஓர்மை என்பது எப்போதுமே பொருளை நோக்கியது (Intentional) என்ற ஹூசெர்லின் நிகழ்வியக் கருத்தை ஆழமாகப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும் என்று சார்த்தர் அறிவுறுத்துகிறார். ஓர்மை பொருளை நோக்கியது எனும்போது அங்கு மனிதன், பொருள் - அவற்றிற்கிடையிலான நிகழ்வு என்பவை ஒட்டு மொத்தமாகச் சேர்த்துப் புரிந்துகொள்ளப்பட வேண்டும்.

மனிதனைத் தனியாகவோ பொருளைத் தனியாகவோ மையப்படுத்தவது நிகழ்வியத்தை மறுப்பதாகும். மனிதமைய வாதமாகவோ, பொருள் மையவாதமாகவோ நிகழ்வைக் குறைப்பதாகும். ஒரு பக்கமாக அதனைச் சரிப்பதாகும்.

செயலின் ஒரு விளிம்பில், அனுபவங்களின் ஒரு விளிம்பில், அவற்றை எந்த விதத்திலும் கடந்து சென்றுவிடாமல் தான்மை தொழில்படுகிறது. இங்கு தான்மை மாறாத ஒரு தனித்த இருப்பல்ல. அப்படி அது இருக்க முடியாது. செயலின், அனுபவங்களின் பண்புகள் செயலுக்கு ஊடாகவே அந்தத் தான்மையின் மீது சென்று பதிகின்றன. அதை மாற்றவும் செய்கின்றன.

இதே போலத்தான் அறிதலும். அறிதலுக்கு ஓர் எழுவாய் உண்டு. அறிபவன் என்று ஒருவர் இருக்க வேண்டும். ஆனால் அவரது தான்மை அறிதலுக்கு முந்தியதோ கடந்ததோ அல்ல. அறிதலோடு சேர்ந்து ஒரு பிரக்ஞை (ஓர்மை) இருப்பதாகவும் அந்த அறிதலை அறியும் இன்னொரு பிரக்ஞை (ஓர்மை) இருப்பதாகவும் கருதுவது மீண்டும் ஒரு இருமை வாதமாகும். இது நிகழ்வியலுக்கு முரணானது. அறியும் தான்மை / அறியப்படும் தான்மை என்ற இரட்டைநிலை, மனிதன் / பொருள் என்ற இரட்டை நிலையைப் போலவே பழைய தத்துவங்களின் மிச்சமாகும். கடந்த நிலைத் தான்மையை அறியவே முடியாது; அது ஒளிபுகாத குகை என்று சித்தரிக்கும் வழக்கத்தையும் சார்த்தர் மறுப்பார். ஒளி புகாத, முழு இருட்டான, ஊடுருவமுடியாத 'தான்மை' என்ற ஒன்று கிடையாது. அது இப்படிப்பட்டதுதான் என்ற நிரந்தரக் கட்டமைப்பும் அதற்குக் கிடையாது. எல்லா மனிதர்களுக்கும் பொருந்தும் வகையில் பொதுவானதாக தான்மையின் கட்டமைப்பு ஏதும்கிடையாது என்றும் சர்த்தர் கூறுவார்.

இருப்பும் இன்மையும் (Being and Nothingness)

"இருப்பும் இன்மையும்" என்பது சார்த்தர் 1943ல் எழுதி வெளியிட்ட நூலின் தலைப்பு, சார்த்தரின் இருத்தலிய தத்துவத்தின் முதல் நூல் இது. "இருப்பும் காலமும்" என்ற ஹெய்டெகரின் நூல் சில வருடங்களுக்கு முன்னால் வெளிவந்தது. இந்த இரு நூல்களின் தலைப்பும் நூலின் அளவும் பிற பண்புகளும் ஒத்திருப்பதைப் போல் காணப்படுகின்றன. இருப்பினும் சார்த்தரின் நூல் சில அடிப்படையான விஷயங்களில் ஹெய்டெகரிலிருந்து வேறுபடும். சார்த்தரின் நூலில் இன்மை என்ற கருத்தாக்கம் மிக முக்கியமான இடம் வகிக்கிறது.

இருவகை இருப்புகள் (Being) உள்ளன என்பதிலிருந்து சார்த்தர் தொடங்குவார். 1. தன்னிலேயே உள்ள இருப்பு (Being-in-itself) 2. தனக்காக உள்ள இருப்பு (Being-for-itself). இவை இரண்டும் தனித்தனியாக இல்லாமல் உறவு கொண்ட நிலையில் உள்ளன.

தன்னிலேயே உள்ள இருப்பு அல்லது தன்னிருப்பு என்பது பொதுவாக பொருட்களின் உலகத்தைக் குறிப்பிடும் சொற்களாகும்.

தனக்காக உள்ள இருப்பு அல்லது தனக்கான இருப்பு என்பது ஓர்மை கொண்ட மனிதனின் இருப்பு. பிரக்ஞை கொண்ட மனித இருப்பு.

ஆக உலகமும் மனிதனும் தத்துவ மொழியில் தன்னிலேயே உள்ள இருப்பாகவும், தனக்காக உள்ள இருப்பாகவும் சார்த்தரால் குறிக்கப்படுகின்றன.

நிகழ்விய தத்துவ அடிப்படைகளை ஏற்கும் சார்த்தர், இவை இரண்டும் ஒன்றை விலக்கி மற்றது தனித்திருக்க முடியாது என்று குறிப்பிடுகிறார். இருப்பினும் தத்துவவாதிகளால் நீண்டகாலமாக இவை தனித்தனியானவை என்று கற்பிக்கப்பட்டு வந்துள்ளன. தனித்திருக்க இயலாத ஒன்றைத் தனித்திருப்பதாகச் சிந்தனையில் கொள்ளுவதை சூக்குமப்படுத்தல் (Abstraction) என்பர். தனித்தனியாகக் கருதப்படும்போது உலகம் என்பது ஒரு சூக்குமக் கருத்து; பிரக்ஞை என்பதும் ஒரு சூக்குமக் கருத்து. ஆனால் பிரத்தியட்சமாக இருப்பதோ உலகில் உள்ள மனிதன் (Man-in-the-world). இரண்டும் தனித்தனியாக இருப்பதாக முதலில் எடுத்துக் கொண்டு, பிறகு அவற்றை இணைக்க முயற்சிக்கக் கூடாது. பிரத்தியட்சமாக இருப்பது மனிதன் உலகில் உள்ளான், வாழுகிறான், செயல்படுகிறான் என்பதே ஆகும்.

உலகுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையிலான உறவுகளைக் கண்டறியத் தடையாக இருப்பதே சூக்குமப்படுத்தல் எனும் செயலாகும். சூக்குமப்படுத்தல் எப்படி நடக்கிறது?

இருப்பின் வகைகளைக் காணுகிறோம். அவற்றிற்கிடையில் வேறுபாடுகள் இருப்பதைக் காணுகிறோம். அந்த வேறுபாடு களைக் கவனமாகக் குறித்து எடுத்துக் கொள்ளுகிறோம். பிறகு அந்த வேறுபட்ட பண்புகளை மட்டுமே கொண்டு அந்த வகைகளை வரையறுத்து விடுகிறோம். மனிதன் பிரக்ஞை கொண்டவன், பொருட்கள் பிரக்ஞை அற்றவை. இது வேறுபாடு. இந்த வேறுபட்ட பண்பை மட்டுமே கொண்டு, அவற்றையே

சாராம்சம் எனக் கொண்டு மனிதனையும் உலகையும் பிரித்து விடுகிறோம். இப்படி அடிப்படையிலேயே வேறுவேறான இரண்டு இருப்புகள் எப்படி உறவு கொள்ள முடியும் என்று தத்துவவிவாதம் நடத்தத் துவங்கி விடுகிறோம். ஆக, சூக்குமப்படுத்தி அவற்றைப் பிரித்துவிட்டதால் அவற்றின் உறவு நம்மால் புரிந்து கொள்ளப்பட முடியாததாகவே போய்விடுகிறது.

எனவே இருப்பைப் புரிந்து கொள்ள வேறொரு முறையியலைப் பின்பற்ற வேண்டும். சூக்குமப்படுத்தலைத் தவிர்க்க வேண்டும்.அவற்றின் தனித்தன்மைகளிலிருந்து தொடங்காமல், இரண்டும் எவ்வாறு உறவுபட்டிருக்கின்றன என்பதிலிருந்து தொடங்க வேண்டும்.

நாம்முன்பே குறிப்பிட்ட 'செயல்' என்பதிலிருந்து துவங்க வேண்டும் என்கிறார் சார்த்தர். (Conducts) செயல்பாடு, நடத்தை, நடப்பு ஆகியவை பிரத்தியட்சமானவை; சுதந்திரமானவை; அவை அடிப்படையிலேயே உறவுத்தன்மை கொண்டவை.

மனிதன் பலவிதமான செயல்பாடுகளில் ஈடுபடுகிறான். உலகம் நோக்கிய அவனது செயல்பாடுகளின் மூலம் அவன் உலகின் இருப்பில் "இன்மை (Nothing)" என்ற ஒன்று சம்பந்தப்பட்டிருப்பதை உணர்கிறான். பீயர்என்ற ஒருநண்பரைச் சந்திக்க சார்த்தர் ஒரு கஃபேக்குச் செல்லுகிறார். காத்திருக்கிறார். வாசலை ஏறிட்டுப் பார்த்துக் கொண்டே இருக்கிறார். அவர் வரவில்லை. வாசலில் வரும் ஓர்உருவம் அவரைப் போலவே இருக்கிறது. அவர்தான், இல்லை, அவரில்லை. எங்கே போய்விட்டார்? ஏன் வரவில்லை?

இன்மை, இடைவெளி, வெற்றிடம், எதிர்பார்ப்பு, ஏமாற்றம். உலகை உற்று நோக்கத் துவங்கும்போது, உலகில் வாழும்போது, உலகைப் பற்றிக் கேள்வி கேட்கத் துவங்கும்போது உலகில் பொருட்களின் இருப்போடு இன்மை என்பதும் உள்ளதை உணர்கிறோம்.இருப்பைக் கூட இன்மையின் வழியாகத்தான் அறிகிறோம், உணர்கிறோம். ஒரு நாற்காலியின் இருப்பை நாற்காலியல்லாத அதன் சூழலிலிருந்து தான்அறிகிறோம். இன்மை என்பது எல்லா அனுபவங்களுக்கும் சொந்தமான ஒரு பண்பு. ஒவ்வொரு பொருளையும் அர்த்தப்படுத்த இது அவசியம்.

இன்மை உணர்வே மறுத்தலின் முன்னோடி. அந்த உணர்வின்றி உலகின் எந்த ஒரு நேர்மறைத் தகவலையும் எதிர்மறை வாக்கியத்தையும் அர்த்தப்படுத்த முடியாது. இன்மைக்கு

அபூர்வமான ஓர் ஆற்றல் உண்டு; அது அதன் எதிர்க்கும் ஆற்றல்,மறுக்கும்ஆற்றல். பீயரை கஃபேயில் காண வேண்டும் என்ற சார்த்தரின் விருப்பத்தை அவரது இன்மை ஆற்றலோடு எதிர்க்கும். அவரது இருப்பும் வலுவானதுதான். ஆனால் அவரது இன்மையின் எதிர்ப்பாற்றல் மிகவும் வலுவானது.

இன்மையும் சுதந்திரமும்

உலகம் முடிந்த பொருட்களின் கூட்டலாக இருப்பதை இன்மை மறுக்கிறது. மாற்றங்களுக்கு இடம் தருகிறது. செயல்படுவதற்கு இடம் தருகிறது. உலகின் காரணகாரிய நேர்கோட்டுத் தொடர்பை உடைப்பது இன்மை. இன்மை என்ற ஒன்றால்தான் உலகின் நேர்மறைத்தன்மை உடைகிறது. இன்மை என்ற ஒன்றால்தான் உலகின் உடன்பாட்டுத்தன்மை உடைகிறது. காரணகாரிய ரீதியாக சம்பவங்கள் தீர்மானிக்கப்படுவதை இன்மை எதிர்க்கும். இது எல்லாவித தீர்மானவாதங்களுக்கும் எதிரானது. இன்மை இருப்பை விரட்டிக் கொண்டேயிருக்கிறது. இன்மை ஒரு சுதந்திரச் செயல். அது இருப்பின் இதயத்திற் குள்ளேயே குடி இருக்கிறது. அது இருப்பின் சுதந்திர ஊற்று.

இன்மை இருப்பிலேயே உள்ளதா? இன்மை இருப்பிலேயே உள்ளதுதான். இருப்பினும் அதனை வெளிக்கொணருவது மனிதனின் பிரக்ஞை. இன்மை மிக முக்கியமாக மனித எதிர்பார்ப்புகளோடு தொடர்பு கொண்டது.

இன்மை என்பதைப் பிரக்ஞையோடு இணைப்பதற்கு இன்னொரு காரணமும் உண்டு. இன்மையே மனிதப் பிரக்ஞையில் சுதந்திரத்தைக் குறிக்கிறது.

பிரக்ஞை = இன்மை = மறுப்பு = சுதந்திரம் = மனிதன் என்ற சமன்பாட்டை சார்த்தரின் தத்துவத்தில் காணமுடிகிறது. இந்த ஐந்து கருத்தாக்கங்களையும் சார்த்தர் ஒரே அர்த்தத்தில் அல்லது மிக நெருக்கமாக வைத்துக் கருதுகிறார். இருத்தலியலாளர்களில் சுதந்திரத்தை சார்த்தரின் அளவுக்கு வேறு யாரும் பேசியது கிடையாது. சுதந்திரம் என்ற கருத்தாக்கத்தை மனிதனின், அவனது பிரக்ஞையின் அடிப்படைப் பண்பாகக் கருதுகிறார். சுதந்திரத்தை சார்த்தர் அதன் பரிபூரண அந்தஸ்துக்கு உயர்த்துகிறார்.

இன்னொருபுறம் சுதந்திரம், பிரக்ஞை, மனிதன் ஆகியவற்றின் முதன்மையான பண்பு மறுத்தல் (இன்மை) என்ற முடிவுக்கும் சார்த்தர் வந்து சேருகிறார். இந்த மறுத்தல் என்ற

செயல்பாட்டின் மூலம்தான் அர்த்தமில்லாத உலகுக்கு பிரக்ஞை அர்த்தத்தை வழங்குகிறது. இருப்பை மறுத்ததன் மூலமாகத்தான் உலக வரலாறு தொடங்குகிறது. நகருகிறது. ஹெய்டெகர், ஹூசெர்ல் ஆகியோரின் செல்வாக்கைத் தாண்டி ஹெகல், மார்க்ஸ் ஆகியோரின் செல்வாக்கு வலுவாக சார்த்தரில் உள்ளதைக் காணமுடிகிறது. இன்னொருபுறம் ஹெகலிய-மார்க்சிய கருத்தாக்கமான மறுத்தலை ஐரோப்பிய தத்துவமரபில் அதிகம் பேசப்பட்ட சுதந்திரம் என்ற கருத்தாக்கத்துடன் இணைக்கிறார். இது அபூர்வமான இணைவாக்கம்.

சுதந்திரத்தின் முழுமுதற் பண்பு மறுத்தல் என்பது சார்த்தரின் கருத்து. இது குறித்து சார்த்தர் பல்வேறு விவாதங்கள் நடத்துகிறார். மேற்கத்திய தத்துவ வரலாற்றில் மனிதனை சாராம்சரீதியாக வரையறுக்க முயன்றுள்ள முயற்சிகளை ஓரிடத்தில் சார்த்தர் நினைவு கோருகிறார். மனிதனைச் சமூக மிருகம் என்று ஒருவர் வரையறுத்தார். மனிதனின் சமூகத்தன்மை இங்கு முதலிடம் பெற்றது. இன்னொருவர் மனிதனைத் தெய்வப்பிறவி, இறைத்தன்மை கொண்டவன் என்றார். மூன்றாமவர், மனிதனை அறிவுபூர்வமானவன் என்று வரையறுத்தார். மனிதனை, அடுத்து ஒருவர், பொருளாதாரப் பிறவி என்று வரையறுத்தார். இன்னொருவர் பாலியல் பிராணி என்றார்.

சார்த்தர் கூறுகிறார். இவர்கள் சொன்ன எந்த ஒரு வரையறையும் மனிதனுக்குப் பொருந்தாது. மனிதன் வரையறை அற்றவன். அவன் சுதந்திரமானவன். அவனது வரையறை அவன் ஓர் இன்மை என்பது. அவன் பொருளாதாரமோ, தெய்வமோ, பாலுணர்ச்சியோ, அறிவோ, உடலோ, அல்ல. அவன் எதுவுமில்லை. அவன் சுதந்திரன்; அவன் ஓர் இன்மை.

இப்படி மனிதனை எதுவுமில்லை என்று சார்த்தர் கூறுவதால் யாரும் வருத்தமடைய வேண்டியதில்லை. அதில் தான் மனித சுதந்திரம் அடங்கியுள்ளது. மனிதன் ஏதாவதொன்றாக இருக்கும் வரை அவன் அதனால் தீர்மானிக்கப்படுகிறான். அவனது சுதந்திரம் அந்த வரையறையினால் கட்டுப்படுத்தப் படுகிறது. ஆனால் மனிதன் என்பவன் இதுவரைக் கூறப்பட்ட வரையறைகளில் எதுவுமில்லை. அவன் சுதந்திரமானவன் எனும்போது அவன் எதுவாகவும் இருக்கும் சுதந்திரத்தை ஈட்டுகிறான்.

சார்த்தர் கூறுகிறார்: மனிதன் ஓர் இன்மை. அவன் சுதந்திரமயமானவன். தான் எதுவாக இருக்க வேண்டுமென்பதை

அவன்தானே நிர்ணயித்துக் கொள்ளலாம். அது அவனது சொந்தத் தேர்வு. அதற்கான சகல பொறுப்புகளும் அவனையே சார்ந்தவை. அவன் எதுவுமே இல்லை என்பதால் , அவன் யாராக இருக்க விரும்புகிறானோ, அதுவாக அவன் ஆகிக் கொள்ளலாம். அவனே தான் அவனை ஆக்கிக் கொள்ள வேண்டும். சூழல்களோ. தலைவிதியோ அல்ல.

சார்த்தரின் சுதந்திரம் பற்றிய ஈடுபாடு, அதனை பரிபூரண இன்மை என அவர் வரையறுப்பது ஆகியவை பிரெஞ்சு தத்துவ மரபையும் ஜெர்மானிய தத்துவ மரபையும் இணைப்பது போலுள்ளது. இன்மைத் (மறுப்புத்) தத்துவம் ஜெர்மனிக்குச் சொந்தமானது.சுதந்திரம் பிரான்சுக்குச் சொந்தமானது. (திகார்த், வால்டேர், ரூஸ்ஸோ, பிரெஞ்சுப் புரட்சி) இரண்டும் இணைக்கப்பட்டுள்ளன.

"சுதந்திரம் என்ற கருத்தாக்கத்தின் மூலம்தான் மனிதனை முழுவதும் எட்ட முடியும்" என்று சார்த்தர் ஓரிடத்தில் கூறுவார். சுதந்திர உணர்வு ஒரு மனிதனில் இன்னும் இருக்கிறது என்பதற்கு என்ன அடையாளம்? ஆழமாக அவன் வேதனைப்படுகிறான், துன்பப்படுகிறான் எனில் இன்னும் சுதந்திர உணர்வு அவனிடத்தில் இருக்கிறது என்று பொருள். இன்மையின் மனப்பதிவு துன்பம். இன்மைக்கான எதிர்வினை துன்பம். துன்பம் அல்லது மனவேதனை சுதந்திரச் செயலைத் தூண்டுகிறது. மறுத்தல் செயலைத் தூண்டுகிறது.

சுதந்திரத்தை மனிதன் எப்போதுமே விரும்புகிறான் என்று கிடையாது. சுதந்திர உணர்வு துன்பத்தோடு சேர்ந்தது என்று மேலே குறிப்பிட்டோம். தவிர, இப்படிச் செயல்படுவேன் என்று மனிதனே தேர்ந்து கொண்ட அச்செயலுக்கான அத்தனைப் பொறுப்புக்களையும் அவன்தான் ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும். மனிதர்கள் சுதந்திரத்திலிருந்து தப்பித்துக் கொள்ளவும் விரும்புகிறார்கள். அதற்காக சில சுய ஏமாறல்களில் மனிதர்கள் ஈடுபடுகிறார்கள்.அவற்றை சார்த்தர் கெட்ட நம்பிக்கை (Bad faith)கள் என்பார். தனது சுதந்திரத்தை மறுத்து தான் ஏதாவதொன்றால் தீர்மானிக்கப்படுவதாக மனிதன் நம்பிக் கொள்கிறான். இந்த நம்பிக்கை அவனுக்கு சுதந்திரத்திலிருந்து, அதன் பொறுப்புகளிலிருந்து விடுதலை கொடுக்கிறது. இந்த வாழ்வின் துன்பங்கள், சுதந்திரம், பொறுப்புகள் இவற்றால் தீண்டப்படாத ஆன்மா என்ற ஒன்று என்னில் இருக்கிறது என்ற நம்பிக்கை ஒரு கெட்ட நம்பிக்கை. என்னைத் தீர்மானிப்பது எனது

கடந்த காலம், நான் இப்போது சுதந்திரமாகச் செய்வதற்கு ஏதுமில்லை என்பதும் ஒரு கெட்ட நம்பிக்கைதான். கடந்தகாலம், பொருளாதாரச் சூழல்கள், உயிரியல் தேவைகள் - என எவற்றையும் மனிதன் தன் சுதந்திரச் செயலால் மீறிச் செல்லமுடியும். மனிதன் மேற்கூறிய எவற்றாலும் நிர்ணயிக்கப்பட்டு விடுவதில்லை. ஆனால் சுதந்திரத்தை அனுபவிக்கப் பயப்படும் மனிதன் அப்படி ஏதோ ஒன்றால் தான் தீர்மானிக்கப்படுவதாக ஒரு சுய ஏமாற்றுதலில் தன்னை ஈடுபடுத்திக் கொள்ளுகிறான். இதனைத்தான் சார்த்தர் கெட்ட நம்பிக்கை என்கிறார்.

ஹெய்டெகருடன் ஒரு விவாதம் :

இந்த இடத்தில் சார்த்தர் ஹெய்டெகரின் ஒரு கருத்தோடு விவாதம் நடத்துகிறார். இருப்பு பிரத்தியட்சமானது, மனிதன் என்பவன் உலகில் உள்ள மனிதன், மனிதன் என்பவன் வரலாற்றில் உள்ள மனிதன் என்றெல்லாம் ஹெய்டெகர் இருத்தலியம் பேசத் தொடங்குவார். இருப்பினும் தனது விவாதங்களில் மனிதனின் சொந்தத்தன்மை அல்லது மெய்யான பண்பு (Authentic Being) என்ற ஒரு கருத்தாக்கத்திற்கு வந்து சேர்வார். மனிதனின் சொந்தத் தன்மை என்று எதனைக் குறிப்பிடுவது? மனிதன் வரலாற்றிலிருந்து அதனைப் பெறுகிறான்; வரலாற்றிலிருந்து அதனை அவன் நிலைத்த மரபாக வரித்துக் கொள்ளுகிறான். அந்த மரபை உரைகல்லாகக் கொண்டு மனிதன் சமகால வாழ்வில் மெய்யைப் பொய்யிலிருந்து பிரித்து அறிகிறான். இந்த மரபே மனித சாராம்சமாகக் (Essence) செயல்படுகிறது என்பார் ஹெய்டெகர்.

இதைத்தான் சார்த்தர் மறுப்பார். ஹெய்டெகர் மேற்கூறிய விவாதத்தில் ஒரு சாராம்சவாதியாக மாறுகிறார். அவரது இருத்தலியம் தோற்கிறது என்று சார்த்தர் கூறுகிறார். ஹெய்டெகர் கூறுவதுபோல், சாராம்சம் (கடந்தகாலம், மரபு) இருத்தலை நிர்ணயிப்பதில்லை; மாறாக இருத்தல் சாராம்சத்திற்கு முந்தியது (Existence preceeds Essence) என்பார் சார்த்தர். மரபைச் சாராம்சம் எனக்கூறி, அதற்கு இருத்தலைத் தீர்மானிக்கும் உரிமையை ஹெய்டெகர் வழங்கிவிடுவதை (Bad faith) கெட்ட நம்பிக்கை, சுய ஏமாற்றல், சுதந்திரத்திலிருந்து தப்பித்தல் என்று சார்த்தர் மதிப்பிடுவார்.

கடந்த காலமோ, மரபோ சாராம்சமாகும் பட்சத்தில் கூட அது மனதின் வடிவம்; மனித பிரக்ஞையின் அங்கம். தனது சுதந்திர

இருத்தலால், இன்மை இருப்பால், மறுத்தல் செயலால் மனிதன் அதனை உருமாற்றிக் கொள்ள முடியும். அந்த மரபால் மனித இருத்தல் கட்டுப்படுத்தப்பட்டால் மனிதன் அவனது சுதந்திரத்தை அனுபவித்ததாகவும் ஆகாது.

மனிதன் அவனது சாராம்சத்திலிருந்து இன்மையால் (மறுப்பால்) எப்போதுமே பிரிக்கப்பட்டுள்ளான். அதனால் மிகமிகச் சுதந்திரமாகத் தேர்வு செய்கிறான். அவனுக்கு முன்னால் மிகவும் வளமான வாய்ப்புகள் உள்ளன. அவனது பழக்க வழக்கங்கள், சூழல்கள், லட்சியங்கள் ஆகியவை அவனது தனிப்பட்ட தேர்வை முடிவு செய்வதில்லை. மேற்கூறியவற்றில் ஏதாவதொன்றை அவன் பின்பற்றும்போது கெட்ட நம்பிக்கையால் அதைச் செய்கிறான். சுதந்திர மறுப்பால் அவற்றிலிருந்து விட்டு விலகி நின்று அவற்றைஅவன் மறு கட்டமைப்பு செய்யலாம்.

சார்த்தருக்கும் ஹெக்டெகருக்கும் இடையிலான மரபு குறித்த இந்த விவாதம் மிக முக்கியமானது. மரபு என்ற ஒன்றை மனித சாராம்சமாகக் கொண்டு நகர்ந்த ஹெய்டெகர் ஜெர்மானிய ஆரிய இன மரபு பேசிய ஹிட்லரின் நாஜிக்கட்சிக்கு ஆதரவாளரானார். உலகம் முழுவதும் பிற்போக்கான, பாசிசத்தன்மை கொண்ட வலதுசாரி இருத்தலியத்திற்கு ஹெய்டெகரின் நிலைப்பாடுகள் இட்டுச் சென்றன.

சார்த்தரின் சுதந்திரம், இன்மை, இருத்தல் சாராம்சத்திற்கு முந்தியது என்பது போன்ற கருத்துக்கள் ஒருவித இடது சாரி இருத்தலியத்திற்கு இட்டுச் சென்றன.

இந்தியாவில், குறிப்பாகத் தமிழகத்தில் 70-80ஆம் ஆண்டுகளில் பிராமணியச் சார்பு கொண்ட சிறுபத்திரிக்கை விமர்சகர்கள் பலர் ஹெய்டெகரிய வலதுசாரி இருத்தலியத்தைத் தமது தேவைகளுக்குப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர்.மரபு என்பதை மனித சாராம்சமாக அவர்கள் சிலாகித்துப் பேசியதுண்டு.

சுதந்திரம், பிரக்ஞை, மறுப்புச் செயல் ஆகியவற்றிற்கு சார்த்தர் மிக அடிப்படையான இடத்தைத் தனது தத்துவத்தில் வழங்கியுள்ளார். இது அவருடைய ஆகப் பெரும் சாதனை.

பொருளுக்கும் மனித உணர்வுக்கும் (பிரக்ஞை) இடையிலான உறவு அவரது தத்துவத்தின் அடிப்படைப் பிரச்சினை.

உணர்வு இருப்புடன் உயிரோட்டமான உறவு கொள்ளுகிறது. இருப்பினும் அதனை மறுப்பதுவும் அதுவே. உணர்வு இருப்பின்றி நிலவ முடியாது. ஆயின் உணர்வின் 'இரை'யாக அதுவே ஆகிறது. இருப்பியல் ரீதியாக பொருளுலகின் இருப்பிற்கு சார்த்தர் முன்னுரிமை தருகிறார். ஆனால் அதற்குள் மறைந்திருக்கும் இன்மையை வெளிப்படுத்திக் காட்டி அதைச் செயல்பட வைப்பது மனிதப் பிரக்ஞை. மனிதனின் சுதந்தரச் செயல் ஒரு மறுப்புச்செயல். அது ஒரு தீவிர மறுப்புச் செயல்.

❖

⑨ அமைப்பியலும் பின் அமைப்பியலும்

அமைப்பியல் என்ற புதிய அணுகுமறை 20 ஆம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில் மொழியியல் ஆய்வுகளில் தோன்றியது. தொடர்ந்து அது இந்த நூற்றாண்டு முழுவதிலும் செல்வாக்கு உள்ள ஒரு கொள்கையாகப் பரவி வந்துள்ளது. 70ஆம் ஆண்டுகளில் அமைப்பியல் கொள்கை அதன் உச்சக்கட்ட வளர்ச்சியை எட்டியது எனலாம். மொழியியல் தவிர, மானுடவியல், தொன்மவியல், நாட்டார் வழக்காற்றியல், இலக்கியம் ஆகிய துறைகளிலும் அது கணிசமான செல்வாக்கைப் பெற்றுள்ளது. இருபதாம் நூற்றாண்டின் சிந்தனை இது என்று இதனைப் பாராட்டுவோரும் உண்டு. இச்சிந்தனை பெர்டினாண்ட-டி-சசூர், ரோமன் யாக்கப்சன், விளாதிமிர் பிராப், லேவி-ஸ்ட்ராஸ், மீஷல் ஃபூக்கோ, ஜான் லக்கான், ரோலன் பார்த்தஸ் ஆகிய பல அறிஞர்களின் பெயர்களுடன் சம்பந்தப்பட்டது.

தத்துவப்பின்னணி

18,19ஆம் நூற்றாண்டுகள் ஐரோப்பாவில் இயற்கை விஞ்ஞானங்களின் தொடக்கத்தைக் குறித்தன. இன்று விஞ்ஞானத் துறைகளாக வழங்கும் பௌதீகம், ரசாயனம், உயிரியல் போன்றவை அக்காலத்தில்தான் உருப்பெற்றன. விஞ்ஞான ரீதியாக உலகை அணுகுதல் என்பதன் வரையறைகளும் அப்போதுதான் உருவாக்கப்பட்டன. தனிமனித விருப்பு, வெறுப்புகளுக்கு அப்பாற்பட்ட புறவயமான அணுகுமுறை என விஞ்ஞான அணுகுமுறை கருதப்பட்டது. வாழ்க்கைத் தகவல்களைச் சேகரித்து வகைப்படுத்தி பகுப்பாய்வு செய்து பொது விதிகளைக் கண்டு அறிவது என்பது விஞ்ஞான அணுகுமுறையாயிற்று. தகவல்களால் மெய்ப்பிக்கப்படாதவற்றை விஞ்ஞானம் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. தர்க்க விதிகளால் விளக்க முடியாதவற்றையும்

விஞ்ஞானம் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. வாழ்க்கைத்தகவல்களின் அடிப்படையிலும் தர்க்கவியல் மூலமாகவும் அறிவு பூர்வமான சிந்தனை உலகை அறிந்து கொள்ள முயற்சி செய்தது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் கடைசிப்பகுதி வரை ஐரோப்பிய சிந்தனையின் இது ஏகோபித்த செல்வாக்கு பெற்றிருந்தது.

19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியிலிருந்து விஞ்ஞான அணுகுமுறை விமர்சனத்துக்குள்ளானது. விஞ்ஞான அணுகு முறையால் மனித வாழ்க்கையின் உணர்ச்சிவயப்பட்ட பாங்கை விளக்க முடியாது என்ற கருத்து முன் வைக்கப்பட்டது. முந்தியதை அறிவு முதன்மை வாதம் எனக் கொண்டால், 19ஆம் நூற்றாண்டின் கடைசிப் பகுதியிலிருந்து துவங்கிய இன்னொரு வகைச் சிந்தனையை உணர்ச்சி முதன்மைவாதம் எனலாம். ஆரம்பத்தில் கிர்க்கேகார்ட், ஷோப்பன் ஹோவர், நீட்சே போன்றோரும், பின்னர் ஹெய்டேகர், சார்த்தர் (இருத்தலியலாளர்கள்) போன்றோரும் உணர்ச்சி முதன்மை வாதிகள் ஆயினர். சமூகத் தளைகளையும் அறிவுத் தளைகளையும் மீறி எழும் தனிமனித உணர்ச்சிப் பிரவாகத்தில் இவர்கள் உண்மையைக் கண்டனர்.

இதே காலத்தில் தோன்றிய இன்னொரு சிந்தனைப் போக்கு பிராய்டியம் ஆகும். ஆழ்மனம், பாலுறவுச் சிக்கல்கள் ஆகியவற்றை இது பேசியது. உணர்ச்சிலயம் கொண்ட மனித நடவடிக்கைகள் அனைத்திற்கும் அது ஆழ்மனத்தைக் சுட்டியது. மனித நடவடிக்கைகளுக்கு அது மனித மனத்தின்அறியொணாத் தளம் ஒன்றைச் சுட்டிக்காட்டியது. அதே வேளையில் அந்த ஆழ்மனத்தின் செயல்பாடுகளில் ஓர் ஒழுங்கைக் கண்டறியவும் முயன்றது.

இதே காலத்தில் விஞ்ஞான பூர்வமான அணுகுமுறையை மறு உயிர்ப்பு செய்வது போல் அமைப்பியல் தோன்றியது. தகவல்கள், வகைப்படுத்தல், பகுப்பாய்வு, தர்க்கவியல், உள்ளார்ந்த பொதுவிதிகளைக் கண்டறிதல் என்பது போன்ற முறைமைகள் புதுப்பிக்கப்பட்டன. இவ்விதிகள் அறிவு பூர்வமானவை. ஆனால் மனிதனின் உணர்ச்சி வாழ்வுக்கும், அறிவுக்கும் பொதுவானவை அவை என்று அமைப்பியல் கூறுகிறது. உணர்ச்சி வெளிப்பாடுகளின் தர்க்கவியல் என்று இதனைச் சொல்லலாம். உணர்ச்சிகளும் அறிவும்முரண்படாத, அவை இயைந்து இயங்கும் ஆழ்மன அமைப்புகளைக் கண்டறிய அமைப்பியல் முனைகிறது. உணர்ச்சிகளிலிருந்து முரண்படாத அவற்றிலிருந்து பிளவுபடாத

அறிவார்த்தத்தன்மை அமைப்பியலில் பேசப்படுகிறது. இவ்வாறாக 19ஆம் நூற்றாண்டின் அறிவு வாதம் அமைப்பியலால் மீட்டுக் கொண்டு வரப்படுகிறது. ஆயின் இடைக்காலத்தில் மையப் படுத்தப்பட்ட உணர்ச்சி வாழ்க்கையும் இப்புதிய அறிவு வாதத்தில் உள் வாங்கப்படுகிறது.

இக்காலத்தில் மானுடவியலின் நிலை

புராதன சமூகங்களை ஆய்வு செய்வது என்பது நீண்ட நாட்களாகவே நடந்துவரும் ஒன்று. குறிப்பாக 19ஆம் நூற்றாண்டின் மத்தியிலிருந்து. இருப்பினும் நீண்டகாலமாகப் புராதன சமூகங்கள் குறித்த ஆய்வு வரலாற்று ஆய்வில் ஒரு பகுதியாகவே இருந்து வந்திருக்கிறது. நாகரீக சமூக வரலாற்றிற்கு முந்தியதான புராதன சமூகங்கள் நாகரீக சமூகத்தின் தன்மைகளிலிருந்து எதிர்மறைப் பட்டவையாகவும் சித்தரிக்கப் பட்டு வந்துள்ளன. தனியுடமை, உணவு உற்பத்தி வாழ்வு, ஒருதார மணம், அரசு அமைப்பு, தர்க்கவியல் சிந்தனை ஆகியவைகளைக் கொண்டதாக நாகரீக சமூக வரலாறு சித்தரிக்கப்பட்டதென்றால், பொதுவுடமை, உணவு சேகரிப்பு வாழ்வு, பலதாரமணம், அரசு அமைப்பு இல்லாமை, தர்க்கவியல் இல்லாமை ஆகியவை கொண்டதாகப் புராதன சமூகங்கள் சித்தரிக்கப்பட்டன. இவ்வாறு எதிர்மறைப்படுத்துவதை அமைப்பியல் சுட்டிக்காட்டி விமர்சனம் செய்கிறது. புராதன மனிதனின் தொன்மக் கதைகள், சடங்குகள், பாலுறவு முறைகள் ஆகியவற்றிற்கு எந்தவித அறிவியல் உள்ளடக்கமும் கிடையாது என்ற கருத்தை அமைப்பியல் விமர்சனம் செய்கிறது.

இன்னொரு குற்றச் சாட்டினையும் அமைப்பியல் முன வைக்கிறது. புராதன மனிதன் குறித்த முழுமையான தன்னிறைவு கொண்ட கொள்கை ஒன்று இல்லை என்பது இதன் குற்றச்சாட்டு ஆகும். மந்திரம், முன்னோர் வழிபாடு, ஆவி நம்பிக்கை, இனக்குறி வழிபாடு போன்ற மானுடவியல் விளக்கங்கள் புராதன மனிதனின் வாழ்க்கைக் கூறுகளைத் தனித்தனியாக, உள்தொடர் பற்று விளக்க முயற்சிக்கின்றன. தொன்மக் கதைகள் குறித்த விளக்கங்களும் கூட அதுபோலவே தனித்தனிக்கதைக் கூறுகளை விளங்க வைக்கின்றன. ஆனால் புராதன மனிதனின் மொத்த சிந்தனையில் தர்க்கவியலைக் கண்டறிய இவை முயலவில்லை என்பார் லேவி-ஸ்ட்ராஸ். அப்படிப்பட்ட முழுமையான தன்னிறைவு கொண்ட விளக்கங்களுடன் அமைப்பியல் தன்னை

அறிமுகப்படுத்திக் கொள்கிறது. நாகரீக மனிதன், புராதன மனிதன் என்ற பிளவைத் தவிர்த்த மனித சிந்தனையின் பொதுத் தர்க்கவியலைக் கண்டறிந்ததாகவும் அமைப்பியல் கூறுகிறது. இந்த வகையிலான ஓர் அணுகுமுறை புதியதொரு மனித நேயத்திற்கும் இட்டுச் செல்லும் என்று லேவிஸ்ட்ராஸ் கருதுகின்றார்.

முழுமை, தன்னிறைவு என்ற கோட்பாடு

லேவி-ஸ்ட்ராஸ்ஸின் அமைப்பியல் முழுமை, தன்னிறைவு என்று ஒரு கோட்பாட்டை முன் வைக்கிறது. தொன்மைக் கதைகளை ஆய்வு செய்ய முனையும்ஆய்வாளன் அக்கதைகளில் கூறப்படும் சம்பவங்களை நேரடி வாழ்க்கையின் தகவல்களாகக் கொள்ளக்கூடாது என்கிறார் அவர். தொன்மைக்கதைகள் குறியீடானவை. அக்குறியீடுகள் முழுமையும், உட்தொடர்பும் கொண்டவை. கதைச் சம்பவங்களில் சிலவற்றை வாழ்க்கைத் தகவல்களாகவும், இன்னும் சிலவற்றைக் கற்பனைக் கூறுகளாகவும் பிரித்து விளக்குவது தொன்மங்களின் தர்க்கவியல் முழுமையை உடைத்துவிடுகிறது. தொன்மக் கதைகள் தம்மைத் தாமே விளங்க வைக்கும் சுய விளக்கத்தை உள்ளீடாகக் கொண்டுள்ளன. அவற்றில் எதுவுமே தற்செயலானது அல்ல. அவை தான் தோன்றித்தனமான அர்த்தமற்ற கற்பனைகளும் அல்ல. லேவி-ஸ்ட்ராஸ் 'தொன்மவியல் விஞ்ஞானத்திற்கு ஓர் அறிமுகம்' என்ற நூலில் சுமார் 800-க்கும் மேற்பட்ட தென்அமெரிக்கத் தொன்மக்கதைகளைப் பகுப்பாய்வு செய்கிறார். வெளிப் பார்வைக்குத் தனித்தனியானவையாகத் தோற்றமளிக்கும் அக்கதைகள் உண்மையில் விரிந்த ஒரு தர்க்கவியலின் (அமைப்பின்) உட்தொடர்பு கொண்ட பகுதிகளாக விளங்குவதை எடுத்துக்காட்டுகின்றார்.

கிடைத்தள ஆய்வு முறை :

லேவி-ஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிடும் இன்னொரு கோட்பாடு பொதுவாக மானுடவியலிலும் பிற சமூக விஞ்ஞானங்களிலும் பெரிதும் பயன்படுத்தப்பட்டு வந்த வரலாற்று அணுகுமுறையை மறுதலிப்பதாகும்.

கிடைத்தள ஆய்வுமுறை நிலவியலில் பெரிதும் பயன்படுத்தப் பட்ட ஒன்று. நில அடுக்குகள் நீண்ட நெடிய கால அளவில் கொஞ்சம், கொஞ்சமாக மாற்றங்களைச் சந்தித்தவை. 5,10,100, 1000 வருடங்கள் என்பதெல்லாம் நிலவியல் ஆய்வுகளில்

அர்த்தமற்றவை. ஏதேனும் சிறிய மாற்றங்கள் ஏற்பட வாய்ப்புண்டு. எனவே நில அடுக்குகளை ஆய்வு செய்யும் அறிஞர்கள் சில ஆயிரம் வருடங்கள் வரையில் காலம் என்னும் அம்சத்தைக் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்வது கிடையாது. நிலவியல் ஆய்வுகள் பலவற்றில் காலம் என்ற கூறு நிராகரிக்கப்படுகிறது. அதாவது அது கணிசமான மாற்றத்தை ஏற்படுத்தி விடுவதில்லை என்பதால் காலம் புறக்கணிக்கப்படுகிறது. இத்தகைய அணுகு முறையைக் குறிப்பதற்கே நிலவியலில் கிடைத்தள அணுகுமுறை (Synchronism) என்ற சொல் பயன்படுத்தப்பட்டது.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில் கிடைத்தள அணுகுமுறை மொழியியலிலும் ஒருகோட்பாடாக வரையறுக்கப் பட்டது. 19ஆம் நூற்றாண்டு முழுவதிலும் மொழி ஆய்வுகளில் ஆளுமை செலுத்திய வரலாற்று அணுகுமுறையை விட அதிகப் பயன்பாடு கொண்டதாக கிடைத்தள அணுகுமுறை முன் வைக்கப்பட்டது. மொழியியலில் கிடைத்தள அணுகுமுறை பலவகைகளில் நியாயப்படுத்தப்பட்டது. ரஷ்யாவில் 1917க்குப் பிறகு மொழி ஆய்வுகளில் கிடைத்தள அணுகுமுறை பிரபலம் அடைந்ததற்கான காரணங்களைப் பேராசிரியர் ஷிர்மூன்ஸ்க்கி குறிப்பிடுகிறார். ரஷ்யப்புரட்சிக்குப் பின்னர்,அதற்கு முன்னர் எழுத்து, வரிவடிவம் பெறாத ஏராளமான மொழிகள் மொழியியலாளர்களின் ஆய்வு எல்லைகளுக்குள் வந்துசேர்ந்தன. அம்மொழிகளின் வரலாறு பற்றி ஆய்வு செய்வதற்கு வாய்ப்புகள் இருக்கவில்லை. எழுதப்பட்ட இலக்கியங்களோ அம்மொழிகளின் வரலாறு குறித்தஆவணங்களோ இல்லாமலிருந்தது. இந்நிலையில் அம்மொழிகளில் முதல் முறையாக இலக்கணங்களை உருவாக்குவதற்கு கிடைத்தள அணுகுமுறையே பயன்படுத்தப் பட்டது என்கிறார் பேராசிரியர் ஷிர்மூன்ஸ்க்கி.

கிழக்கு லுசாத்திய பேச்சுமொழி குறித்த தனது ஆய்வுரையில் ஷ்ச்செர்பா என்ற சோவியத் மொழியியலாளர்,அந்த மொழி எப்படிவாழ்கிறதோ, எப்படி வழங்குகிறதோ, எப்படி ஒலிக்கிறதோ அதனைஅப்படியே எடுத்து ஆய்வு செய்வதே தனது நோக்கம் என்கிறார். பேசுபவர்களின் மனத்தில் எந்தப் பாதிப்பையும் ஏற்படுத்தாத புற விஷயங்களைத் தாமும் புறக்கணிப்பதாக அந்த ஆய்வாளர் குறிப்பிடுகிறார். மொழி எந்த வடிவத்தில் தரப்படுகிறதோ (Givenness) அந்த வடிவத்திலேயே ஆய்வு செய்யப்பட வேண்டும் என்கிறார் ஷ்ச்செர்பா.

கிடைத்தள அணுகுமுறை மொழியியலுக்கு முற்றிலும் புதிதான விஷயமுமல்ல. பண்டைக்காலத்தில் மிகப்பழமையான

உலக மொழிகளுக்கு எழுதப்பட்ட இலக்கணங்கள் கிடைத்தள அணுகுமுறையைக் கொண்டவையே. மொழி இலக்கணம் மாறாத தன்மை கொண்டது என்றே அக்காலத்தில் கருதப்பட்டது. 15-19 நூற்றாண்டுகளில் ஐரோப்பாவில் புதிய தேசீய மொழிகள் உருவாகி நிலை கொண்ட பின்னர்தான் கிரேக்கம், லத்தீன், சமஸ்கிருதம் போன்ற பழைய மொழிகளுடன் நவீன மொழிகளின் வரலாற்றுத்தொடர்பு தேடி ஆராயப்பட்டது. இருப்பினும் மொழி இலக்கணமும் மொழி அமைப்பும் நிலவியல் அடுக்குகளைப் போல் ஒப்பீட்டு ரீதியாக நிலைத்த தன்மை கொண்டவை என்பதை மறுக்கமுடியாது. இதுபோன்ற தன்மைகளின் ஒரு தொடர்ச்சி யாகத்தான் சசூரின் புது மொழியியல் கிடைத்தள அணுகுமுறையை மீண்டும் முன்னுக்குக் கொண்டு வருகிறது. சசூர் ஜெர்மனியில் இருந்த புதிய இலக்கிய வாதிகள் என்ற ஒரு குழுவுடன் தொடர்புகொண்டிருந்தது இங்கு நினைவு கூரத்தக்கது.

லேவி-ஸ்ட்ராஸ் இனக்குழுப் பண்பாடு குறித்த தனது ஆய்வுகளில் கிடைத்தள அணுகுமுறையைப் பயன்படுத்துகிறார். நிலவியல், மொழியியல் போன்ற துறைகளில் அது நியாயம் பெற்றது போன்று இங்கும் அது நியாயப்படுத்தப்பட முடியும். லேவி-ஸ்ட்ராஸ் தனது பயில் பொருளாக எடுத்துக் கொண்ட இனக்குழு சமூகங்கள் ஒப்பீட்டு ரீதியாக அதிக ஸ்திரத்தன்மை கொண்டவை. குரங்கிலிருந்து மனிதன் தோன்றிய காலத்திலிருந்து நாகரீக வரலாறு தொடங்கியகாலம் வரையில் மிக நீண்டகால இடைவெளியில் குறைவான மாற்றங்களைச் சந்தித்தது இனக்குழு சமூகம் என வரலாற்று அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். தொன் மங்களும், உறவு முறைகளும் நாட்டார் கலை இலக்கிய வடிவங்களும் வாய்மொழியாகவும், வழக்காகவும் நீண்டகாலமாக பூர்வத் தன்மையைத் தக்க வைத்து வந்திருக்கின்றன. இவ்வாறாக லேவி-ஸ்ட்ராஸ்ஸின் கிடைத்தள அணுகுமுறையை நியாயப் படுத்தலாம். ஆனால் லேவி-ஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிடுவது மேற் குறிப்பிட்ட பண்பாட்டு வடிவங்களின், வெளிச்சம்பவங்களின் மாறாத தன்மையை அல்ல. அவற்றின் அமைப்பு, உள்ளீடாக உள்ள ஒழுங்கு, கதைச் சம்பவங்கள் தொகுக்கப்பட்டிருக்கும் முறைமை, அவற்றின் இலக்கணம் ஆகியவை மாறாத கிடைத்தளத்தன்மை கொண்டிருப்பதையே அவர் வலியுறுத்துகிறார். இந்த அர்த்தத்தில் கிடைத்தளத் தன்மை என்பது ஓர் அணுகுமுறை மட்டுமல்ல, ஆய்வு முடிவும் ஆகும்.

பொதுவாக மனித சமூக வரலாறு என்பது குறைந்த கால இடைவெளியிலும் அதிக மாற்றங்களை, சில வேளைகளில்

அடிப்படை மாற்றங்களை சந்திக்கக்கூடிய ஒன்று.மனித இயல்பு மாறாத நிரந்தரத்தன்மை கொண்டது என்ற பழைய கோட்பாட்டை மறுத்துத் தோன்றிய வரலாற்று அணுகுமுறை மனிதனை, வாழ்வை விளக்குவதில் கணிசமான பங்களிப்பைச் செய்துள்ளது. எந்த ஒரு விஷயத்தைப் பயிலும்பொழுதும் வரலாற்று அணுகுமுறை, தர்க்கவியல் அணுகுமுறை ஆகிய இரு முறைமை களையும் ஒருசேரப் பயன்படுத்த வேண்டும் என்று மார்க்சியம் வலியுறுத்தும். எந்த ஒரு பொருளிலும் (விஷயத்திலும்) வரலாற்றுக் கூறும் தர்க்கவியல் கூறும் (அமைப்பும்) இணைந்து, இயங்கியல் ஒருமையில் உள்ளன என்பது மார்க்சியக் கோட்பாடு. சமூக வாழ்வின் பொருளாதார வரலாறு உற்பத்தி சக்திகள், உற்பத்தி உறவுகள் என்ற எதிர்மறைகளின் இயக்க வரலாறு என்பது மார்க்சியத்தின் வரலாற்று அணுகுமுறைக் கோட்பாடுகளில் ஒன்று. அதேவேளையில் 'மூலதனம்' என்ற தனது நூலில் மார்க்ஸ் முதலாளித்துவ சமூகத்தின் பொருளாதார வாழ்வைக் குறுக்கு வெட்டாகவும் ஆய்வு செய்து காட்டியுள்ளார். மார்க்சின்ஆய்வுகளில் நிலவுதலின் (இருத்தலின்) தர்க்கவியலும், மாற்றத்தின் தர்க்கவியலும் இணைந்தே காணப்படுகின்றன. ஒன்று மற்றதற்கு சேதத்தை விளைவிக்காதவாறாக, ஒரே நாணயத்தின் இரு பக்கங்களாக அவை சேர்ந்து மொத்த இயக்கத்தை விளக்கும்.

மார்க்சியம் தனது வரலாற்றில் லெனினுக்குப் பிறகு கிடைத்தள தர்க்கவியல்,அமைப்பு ஆய்வுகளுக்குப் போதுமான முக்கியத்துவம் தராமல் மாற்றம் என்ற அம்சத்திற்கு அதிக அழுத்தம் தந்தது என்ற உண்மை இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. வரலாற்றை வேகவேகமாக 'விரட்டி'ச் செல்லும் அதீதம் ஸ்டாலினிசத்திலும் மாவோயிசத்திலும் இருந்தது. உலகைப் புரிந்து கொள்ளுதல், உலகை மாற்றுதல் என்பவை ஒன்றிலிருந்து மற்றது செயற்கையாகப் பிரித்துக் காட்டப்பட்டு, பிந்தியதில் அதிக அழுத்தம் கொடுக்கப்பட்டது. இந்தப் பின்னணியைக் கொண்டு பார்க்கும்போது அமைப்பியலாளர்கள் குறிப்பிடும் கிடைத்தள அணுகுமுறை மார்க்சியவாதிகள் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டிய ஒன்றாகும்.

அமைப்பு குறித்தகோட்பாடு

இது லேவி-ஸ்ட்ராஸ் பயன்படுத்தும் மூன்றாவது கோட்பாடு எனலாம்; மிக முக்கியமானதும்கூட.

'மனிதன் தனது வரலாற்றைத்தானே படைக்கிறான்; ஆனால் அதனை அவன் உணருவது கிடையாது' என்ற மார்க்சின் வார்த்தைகளை லேவி-ஸ்ட்ராஸ் எடுத்தாளுகிறார். 'குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்தின் உற்பத்தி உறவுகளின் பிரதிநிதியாக மனிதன் செயல்படுகிறான்; ஆனால் அதை உணர்வது கிடையாது.'

'மனிதன் தனிமனிதனாக அல்லாமல்,அவன் சார்ந்திருக்கக் கூடிய வர்க்கத்தில் ஒருவனாகச் செயல்படுகிறான்; ஆனால் அதை அவன் உணர்வது கிடையாது' என்றெல்லாம் மேற்குறிப்பிட்ட வாக்கியம் மார்க்சியத்தில் பொருள் கொள்ளப்படும். மார்க்சின் இந்த வாக்கியத்தின் முதல் பகுதியிலுள்ள செயல்படுதல் என்பதுவும், இரண்டாம் பகுதியிலுள்ள உணர்வில்லாமை என்பதுவும் லேவி-ஸ்ட்ராஸ்ஸால் அதீதமாகப் பிளவு படுத்தப்பட்டு. ஒன்று மற்றதுக்கு முழுக்க முரண்படுத்தப் பட்டுள்ளது. அப்படிச் செய்ததன் மூலம் லேவி-ஸ்ட்ராஸ் மனித வாழ்க்கையில் இரண்டு தளங்களிருப்பதாகக் கண்டறிகிறார். முதல் தளம் ஒவ்வொரு மனிதனும் உணர்வு பூர்வமாக, பிரக்ஞை பூர்வமாக, தான் செய்வது இன்னதுதான் என்ற நினைவுடன் செயல்படும் வாழக்கைத்தளம், இரண்டாவது தளம்; மார்க்சின் வார்த்தைகளில் அது உற்பத்தி உறவுகளின் தளம்; வர்க்க நலன்களின் தளம். இந்த இரண்டாவது தளத்தை நாம் உணர்வது கிடையாது. நமது பிரக்ஞைக்கு அப்பாற்பட்டது. அடித்தளம் வாழ்க்கைச் சம்பவங்களுக்குள் ஒளிந்து கிடக்கும் இப்படி ஒளிந்துக் கிடக்கும் உட்தளத்தை லேவி-ஸ்ட்ராஸ் அமைப்பு என்கிறார்.

லேவி-ஸ்ட்ராஸ்ஸின் அமைப்பு என்னும் கருத்து மார்க்சின் மேற்குறித்த வாக்கியத்திலிருந்து நேரடியாகப் பெறப்படுவது அல்ல. ஃபிராய்ட் மனிதமனத்தின் உட்தளம் ஒன்றைப் பற்றி ஏராளமாகப் பேசியவர். அதனை அவர் ஆழ்மனம் என்றார். ஆழ்மனம் நமது உணர்வுக்கு அகப்படாதது. அது மனிதனது நிறைவேறா ஆசைகள், அவற்றால் விளைந்த சிக்கல்கள் ஆகியவற்றின் இருப்பிடம். மனிதனின் சாதாரண மனம் விழித்திருக்கும்போது, அதனுள்ளே ஆழ்மனம், தான் இருப்பதை வெளிக்காட்டிக் கொள்ளாமல் ஒளித்திருக்கும். மனிதன் தூங்கும்போது கனவுகளாக வெளிப்படும்; கற்பனைகளில் தனது முத்திரையைப் பதிக்கும்; சிரத்தையற்ற மனித நடவடிக்கைகளில் வெளிப்படும். இந்த ஆழ்மனத்தின் தன்மையை, சிக்கல்களை உளவியல் பகுப்பாய்வுகளின் மூலமே கண்டறிய முடியும் என்பார் பிராய்ட். இப்படி ஃபிராய்ட் குறிப்பிடும் ஆழ்மனம் என்கிற ஓர்

உட்தளத்தையே லேவி-ஸ்ட்ராஸ் தனது 'அமைப்பு' என்பதன் முன்னுதாரணமாகக் கொள்ளுகிறார்.

லேவி-ஸ்ட்ராஸ்ஸின் அமைப்பு என்ற கருத்தைப் புரிந்து கொள்ள சசூரின் மொழியியல் கருத்துக்களையும் துணையாகக் கொள்வோம். மரம் என்ற சொல்லை சசூர் ஒரு மொழியியல் குறி (Sign) என்பார். மரம் என்ற சொல்லில் இரண்டு தளங்கள் உள்ளன. ஒன்று 'ம-ர-ம்' என்ற ஒலித்தளம். ஒருவன் அதை உச்சரிக்க அது ஒலி அலைகளாக மாறி என் செவிப்பறையை வந்து சேர்கிறது. இது குறிப்பான் (Signifier) அல்லது ஒலித்தளம். மற்றொன்று: பொருண்மைத்தளம். 'ம-ர-ம்' என்ற ஒலியை உச்சரித்த மனிதன் அதன்மூலம் குறிக்க விரும்பிய பொருள் அல்லது விஷயம் பொருண்மைத் தளத்தைச் சார்ந்தது. அதாவது மரம் என்பதன் மனப்படிமம். இதனைச் சசூர் குறி-படு-பொருள் (Signified) என்பார். முதலில் குறிப்பிட்ட 'ம-ர-ம்' என்ற ஒலிக்கும் மரம் என்ற மனப்படிமத்திற்கும் எந்த ஒரு நேரடித் தொடர்பும் கிடையாது.அவை வேறு வேறான, தொடர்பற்ற இரண்டு தளங்கள் . குறிப்பான் தளத்திற்கும், குறி-படு-பொருண்மைத் தளத்திற்கும் உள்ள உறவு இடுகுறித்தன்மை கொண்டது என்பார் சசூர். மேற்குறிப்பிட்ட இரு தளங்களில். உட்தளமாக விளங்கும் குறி-படு-பொருண்மைத் தளத்தையே லேவி-ஸ்ட்ராஸ் 'அமைப்பு' என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுகிறார் எனலாம்.

இவ்வாறாக லேவி-ஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிடும் அமைப்பு என்பது மேலாக நமக்குத் தெரியும் அனுபவ வாழ்க்கைத் தளத்திற்குப் பின்னால், பிரக்ஞை பூர்வமான தளத்திற்குப் பின்னால், குறிப்பான் தளத்திற்குப் பின்னால் ஒளிந்துகிடக்கும் உட்தளம் ஆகும். அது பிரக்ஞையற்றது; அதுவே பொருண்மை (அர்த்த)த் தளம்; அடிப்படை; அதுவே அமைப்பு. அமைப்பு பகுப்பாய்வு களின் மூலம் கண்டறியப்பட வேண்டியது. இருப்பினும் மேலே குறிப்பிடப்பட்ட மார்க்சின் வாக்கியத்தில் பிரக்ஞையற்ற என்ற சொல்லுக்கு மார்க்ஸ் கொடுத்த அழுத்தத்தைவிட, லேவி-ஸ்ட்ராஸ் அமைப்பின் பிரக்ஞையற்ற தன்மைக்கு அதிக அழுத்தம் கொடுக்கிறார். பிரக்ஞையற்ற மனம் வேலை செய்யும் விஷயங்களுக்கு மட்டுமே அமைப்பியலை ஓர் அணுகு முறையாகப் பயன்படுத்த முடியும் என்று குறிப்பிடுவார் லேவி-ஸ்ட்ராஸ். அதேபோல், ஃபிராய்ட் ஆழ்மனத்திற்கு வழங்கும் பரப்பளவைவிட, லேவி-ஸ்ட்ராஸ் அமைப்புக்கு அதிக பரப்பளவு வழங்குகிறார்.

மரணம், உயிர் வாழ்தல், உணவு ஈட்டுதல், நெருப்பின் பயனை அறிதல், சமைத்தல், உண்ணுதல், பழக்க வழக்கங்களைக் கொள்ளுதல், திருமணம், பாலுறவுப் பிரச்சினைகள் என்பது போன்ற ஏராளமான பிரச்சினைகளைப் புராதன மனிதன் தனது தொன்மக் கதைகளின் பிரச்சினைகளாகக் கொள்ளுகிறான். ஆனால் அப்பிரச்சினைகளைப் பிரக்ஞை பூர்வமாக உணர்ந்து தொன்மக்கதைகள் உருவாவதில்லை. மாறாக, தொன்மக்கதைகள் விலங்குகள், தாவரங்கள், மனிதர்கள் அவர்களது பலவித கதைச் செயல்கள் என்பதாக விரிந்து கொண்டே போகும். சசூரிய மொழியில் இந்தக் கதைச் சம்பவங்களின் ஒட்டுமொத்தம் குறிப்பான் (Signifier) தளத்தைச் சார்ந்தது ஆகும். கதைச் சம்பவங்களுக்குள் ஒளிந்துகிடக்கும் புராதன மனிதனின் வாழ்க்கைப் பிரச்சினைகள் குறிபடுபொருட்களாகும். குறிபடு பொருள் தொன்மக் கதைகளின் ஆழ் தளத்திற்குள், புராதன மனிதனால் அறியொணா தளத்தில் ஒளித்துக் கிடக்கும். இதுவே அமைப்பு.

முன்பு நாம் குறிப்பிட்ட மார்க்சின் வார்த்தைகளில் இதைச் சொல்வதனால், 'புராதன மனிதன் தன் வாழ்க்கைப் பிரச்சினைகளைத் தொன்மக் கதைச் சம்பவங்களில் விவாதிக்கிறான். அப்பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வுகாண முயல்கிறான். ஆனால் அவ்வாறு செய்வதை அவன் உணர்வதில்லை.'

இரட்டை எதிர்மறைகள் அல்லது இருமை எதிர்வுகள்

லேவி-ஸ்ட்ராஸ்ஸுக்கு முன்னால் ரோமன்யாக்கப்சன் மொழியின் அமைப்பில் இருமை எதிர்வுகள் உள்ளன என்ற கருத்தைப் பெரிதும் வலியுறுத்தினார். ரோமன்யாக்கப்சன் ஓர் ஒலியியல் அறிஞர். ஒலி அலகுகளின அமைப்பை அவர் ஆய்வு செய்தார். ஒவ்வொரு மொழியையும் சின்னஞ்சிறிய, அதற்கு மேலும் பிரிக்கமுடியாத ஒலி அலகுகளாகப் பிரித்துக் கொள்ள முடியும். ஒலி அலகு என்பது மொழியின் அணுத்துகள்; மொழிக் கட்டிடத்தின் செங்கல். இந்த ஒலி அலகுகள் சேர்ந்து வார்த்தைகளும், வாக்கியங்களும் உண்டாகின்றன; உச்சரிப்பும் பேச்சும் நிகழ்த்தப்படுகின்றன. பொருண்மை உற்பத்தி செய்யப்படுகிறது. தனித்தனியாக இந்த ஒலி அலகுகளுக்கு எந்த அர்த்தமும் கிடையாது. ஆனால் அவை வார்த்தைகளாக ஆக்கப்படும்போது அர்த்தமும் உண்டாக்கப்படுகிறது. வார்த்தைகளுக்கு இடையேயுள்ள வேறுபாடுகள் பொருண்மை வேறுபாடுகளைக்

குறிக்கின்றன. யாக்கப்சன் சொல்கிறார்; உலகில் உள்ள எல்லா மொழிகளின் வார்த்தைகளையும் ஒலி அலகுகளையும் எடுத்துக் கொண்டால், முதல் பார்வையில் அவை பலதரப்பட்டவையாகவும் வேறுபட்டவையாகவும் எண்ணில் அடங்காதவையுமாகத் தோற்றமளிக்கும், ஆனால் உண்மையில் உலக மொழிகளின் எல்லா ஒலி அலகுகளையும் எளிமையான, அதற்கு மேலும் பிரிக்க முடியாத12 ஜோடி எதிர்மறை ஒலிகளாகக் குறைக்க முடியும் என்கிறார் யாக்கப்சன்.

உலகில் உள்ள பெரும்பான்மையான மொழிகளில் தாய் என்ற உறவைக் குறிக்க 'மா' என்ற ஒலி அலகு பயன்படுத்தப் படுகிறது. (அம்மா, மா, மாமா) 'மா' என்ற ஒலி அலகில் 'ம்' என்ற முழுக்க மூடிய ஒலியும் 'ஆ' என்ற முழுக்க திறந்த வாயொலியும் இணைந்துள்ளன என்கிறார் யாக்கப்சன். இவ்விரண்டும் ஒலிகளும் வாய் எழுப்பும் ஒலிகளில் மிகவும் எளிமையானவை. ஆயின் எதிர்மறைத் தன்மை கொண்டவை. அடிப்படையான ஓர் உறவு முறையைக் குறிக்க முழுக்க மூடிய (திருப்தி ஒலி), முழுக்கத் திறந்த (எதிர்ப்பொலி) ஒலிகள் இணைவாக்கம் செய்யப் பட்டுள்ளன. இதுபோன்ற 12 ஜோடி எதிர்மறை ஒலிகள் தான் உலகின் எல்லா மொழி உச்சரிப்புகளையும் தருகின்றன. அவை மிகப் பொதுவானவை; இயல்பானவை என்கிறார் யாக்கப்சன். மூக்கொலி/வாயொலி, மெய்யொலி/உயிரொலி, தொடர்ஒலி/ தொடர்ச்சியற்ற ஒலி என்பது போன்ற 12 ஜோடி எதிர்மறைகளை அவர் வகைப்படுத்துவார்.

மொழியியலில் பயன்படுத்தப்பட்ட இருமை எதிர்வுகள் அல்லது எதிர்மறைக்ள் என்ற கருத்தாக்கத்தை லேவி-ஸ்ட்ராஸ் தொன்மங்களை ஆய்வு செய்யப் பயன்படுத்துகிறார். யாக்கப்சன் மொழியை ஒலி அலகுகளாகப் பிரித்துக் கொண்டது போல, லேவி-ஸ்ட்ராஸ் தொன்மக் கதைகளைத் தொன்ம அலகுகளாகப் பிரித்துக் கொள்கிறார். புராதன மனிதனின் மனம் எதிர்மறை களைக் கொண்டு சிந்திக்கிறது. ஆனால் அவன் அதனை உணர்வது கிடையாது என்பது லேவி-ஸ்ட்ராஸ்ஸின் நிலை. வானம்/பூமி, நீர்/நிலம், மேடு/பள்ளம், குளிர்காலம்/வெயில் காலம், பஞ்சம்/செழிப்பு, மலை/சமவெளி, வேட்டையாடுதல்/ மீன்பிடித்தல், பச்சை உணவு/ சமைத்த உணவு, ப்ச்சை உணவு/ அழுகியஉணவு, இறைச்சி உணவு/ தாவர உணவு, ஆடை அணிந்த மனிதன்/ஆடை அணியாதவன் எனப் புராதன மனிதனின் மன எதிர்மறைகள் பலதரப்பட்டவை. இவற்றில் பல, துருவ எதிர்மறைகள். மற்றவை வித்தியாசங்கள், வேறுபாடுகள்.

தொன்மக்கதைகளை ஆய்வு செய்யும் ஆய்வாளன் கதைச் சம்பவங்களை எளிமையான சின்னஞ்சிறு வாக்கியங்களாக உடைத்து அட்டைகளில் எழுதி வைத்துக் கொள்ள வேண்டும். ஒவ்வொரு வாக்கியத்திலும், வாக்கியங்களுக்கிடையிலும் உள்ள எதிர்மறைச் சொற்களையும் பொருட்களையும், சம்பவங்களையும் கவனமாகச் சேகரிக்க வேண்டும். கதைச் சம்பவங்களின் இயல்பான போக்கு பற்றி அதிக சிரத்தைக் காட்டாமல், கதைகளில் பயன்படுத்தப் பட்டிருக்கும் எதிர்மறைகளின் உதவியோடு மட்டும் தனது பகுப்பாய்வு, ஒப்பீடு ஆகியவற்றைத் தொடரவேண்டும். பொதுவாகத் தொன்மக் கதைகள் முதலில் தீவிரமான எதிர்மறைகளையும் பின்னர் அவற்றின் சமரசத்தில் உருவாகும் இடைமைகளையும் (Mediators) உற்பத்தி செய்யும் வானம், பூமி என்ற எதிர்மறைகளின் இடைமை காற்று, வெளி அல்லது வானவில். தொன்மக்கதைகள் தொடரும்போது அடுத்தடுத்து புதிய இடைமைகள் உற்பத்தி செய்யப்படுகின்றன.

தொன்மங்கள் புராதன மனிதனின் வாழ்க்கைப் பிரச்சினை களைப் பேசுகின்றன. அவற்றுக்குத் தீர்வுகாண முயலுகின்றன. ஆனால் அவை பயன்படுத்துவது குறியீட்டு மொழி, சங்கேத மொழி, பிரத்தியட்ச மொழி, பருப்பொருள் மொழி. அதாவது நமது கால மனிதன் திடப்பொருளுக்கும் திரவப் பொருளுக்கும் உள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளைப் பொதுமைப்படுத்தப்பட்ட மொழியில், சூட்சும மொழியில் பேசுவான். புராதன மனிதன் அதே விஷயத்தைப் பேச நிலத்துக்கும் நீருக்குமுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளைக் குறிக்கும் ஒரு கதையை உருவாக்குவான். அல்லது நிலத்தில் வாழும் மிருகம் ஒன்றிற்கும் நீர் வாழ் மிருகம் ஒன்றிற்கும் உள்ள உறவுகளாக அந்தக் கதைச் சம்பவம் விரியுமாக இருக்கலாம் (எலி, மீன்). கதை வளர்ச்சியின் போது நீரிலும் நிலத்திலும் வாழுகின்ற தவளை, ஆமை போன்றவை இடைமைகளாகத் தோன்றலாம்.

இதுவே தொன்மத்தின் மொழி. தொன்மங்களை முழுமையும் தன்னிறைவும் கொண்ட ஒரு சங்கேத மொழியாகக் கொண்டு அதன் உட்பொதிந்திருக்கும் பொருண்மையைக் கட்டவிழ்த்து அறிவதே அமைப்பியல் ஆகும்.

இருத்தலியலும் அமைப்பியலும்

அமைப்பியலின் வருகைக்கு முன்னர் இருத்தலியவகைப்பட்ட இலக்கியக் கொள்கைகள் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்தன. தனி மனித

இருத்தலை, அனுபவத்தை மையப்படுத்திய இலக்கியக் கொள்கைகள் அவை. தனிமனிதனின் உக்கிரமான அனுபவங்களின் வழியாகத்தான் உலகின் உண்மையை உணரமுடியும் என்றது இருத்தலியம் அந்த அனுபவங்கள் அழகியல் ரீதியானவை என்றும் அது கூறும். படைப்பாளியின் அனுபவங்களுக்கு இருத்தலியம் சுயதீனத்தைச் சம்பாதித்துக் கொடுத்தது. அமைப்பியல் இவ்வகைக் கருத் தாக்கத்தை மறுக்கிறது. அனுபவம் என்பதை இருத்தலியம் மிகவும் அப்பாவித்தனமாகப் புரிந்து கொண்டுள்ளதாக அமைப்பியல் கருதும். தனிமனித அனுபவங்களுக்கு மொழித்தன்மை, சமூகத்தன்மை உண்டு என்று அமைப்பியல் கூறும். மொழியை மீறிய, சமூகத்தை மீறிய, பண்பாட்டை மீறிய அனுபவங்கள் கிடையாது என்று அமைப்பியல் கூறும்.

இருத்தலிய வகைப்பட்ட இலக்கியக் கொள்கை திறனாய்வுத் துறைக்கு நஷ்டம். படைப்பாளியின் அனுபவத்தை ஒரு விமர்சகன் விஞ்ஞானபூர்வமாக திறனாய்விற்கு உட்படுத்த முடியும் என்ற விஞ்ஞான வாதத்தை இருத்தலியம் அடிப்படையிலேயே மறுக்கிறது. படைப்பாளி/திறனாய்வாளன் மோதலை இருத்தலியம் ஊக்குவித்தது. மாறாக, அமைப்பியலில் விஞ்ஞானவாதம் உண்டு. படைப்பில் உள்ள படைப்பாளியை அது கணக்கிலெடுக்காது. படைப்பு மட்டுமே முக்கியம். படைப்பாளியின் விருப்பு, வெறுப்புகளைத் தாண்டிய ஒரு நிலையில் அது ஆய்வினைத் தொடங்கும். பருப்பொருள் வடிவிலான பிரதிகளை அது விரிவான பகுப்பாய்விற்கு உட்படுத்தும். பிரதிகளில் அடங்கியுள்ள படைப்பாளியின் மனம், மன அனுபவங்கள் ஆகியவற்றை அது புறக்கணிக்கும்.

இலக்கியம் ஒரு மொழி

சசூரின் பேசுமொழி / மொழி அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கம்அமைப்பியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடாகும்.

பேசுமொழி: இது மனிதர்கள் தமக்கிடையில் பேசிக் கொள்ளும் மொழி. இது பேசிக்கொள்ளும் மனிதர்களின் அகவயச் சார்பு கொண்டது. உணர்ச்சிப் பாங்கு கொண்டது. தனி மனிதத்தன்மை கொண்டது. அவரவர் அனுபவம் சார்ந்தது. இதுநிலையற்றது. மொழியியல் பேசு மொழியைத் தனது பயில் பொருளாகக் கொள்ள முடியாது. மொழி அமைப்பு: இது மொழியின் உட்கட்டமைப்பு. ஒப்பீட்டு ரீதியாக நிரந்தரமானது. சமூகத்தன்மை கொண்டது. வரலாறற்றது. மொழி அமைப்பின்

தனிமனித வெளிப்பாடே பேசுமொழி, தனிமனித தற்சார்பு, அனுபவங்கள்ஆகியவற்றைக் கடந்த நிலையில் மொழியின் அமைப்பு கண்டறியப்படுகிறது.

இலக்கியத்தை மொழியாகக் கொள்ள வேண்டும் என்று அமைப்பியல் முன் மொழிகிறது. மொழி அமைப்பைக் கண்டறிவது போல், இலக்கியத்திலும் உள்கட்டமைப்பைக் காணுவதை அமைப்பியல் திறனாய்வில் நோக்கமாகக் கொள்ளச் சொல்லுகிறது.

அமைப்பியல் அமைப்பு என்பதை பிராய்டின் நனவிலிமனம் என்ற கருத்தாக்கத்துடன் சமப்படுத்துகிறது. ஆயின் தனிமனித நனவிலிமனம் அல்ல. படைப்பின்அமைப்பு என்பது சமூகக் கூட்டு நனவிலிமனத்தின் படைப்பு என்று அமைப்பியல் கூறுகிறது. ஃபிராய்ட், யூங் ஆகியவர்களின் கருத்துக்களில் காலூன்றிய அமைப்பியல் இங்கு உருவாகிறது. இவற்றையொட்டி "படைப்பாளியின் சாவு" என்ற கோட்பாடு அறிவிக்கப்படுகிறது. படைப்பாளி பிரக்ஞைபூர்வமாக,அறிவு பூர்வமாக அல்லது அனுபவ பூர்வமாக முன் வைக்கும் இலக்கியத் திட்டம் அமைப்பியலுக்கு இரண்டாம் பட்சமானது. படைப்பாளியின் வாழ்க்கை குறித்த தகவல்கள், சமூக அனுபவங்கள், கொள்கைகள் அமைப்பியல் திறனாய்விற்கு அவசியமல்ல. அவை பேசுமொழி போன்றவை. நனவு மனத்தளம் போன்றது.

உர்ஃப் - சப்பீர் என்ற இரு மொழியியல் அறிஞர்கள் "ஒவ்வொரு மனிதனும் மொழி அவனது மனதில் உருவாக்கும் தடங்களின் வழி உலகை உள் வாங்குகிறான்; உணருகிறான்" என்று ஒரு கோட்பாட்டை முன் வைத்தனர். இக்கோட்பாடு அமைப்பியலில் மொழி முதன்மை வாதமாக உருப்பெறுகிறது. இதன்படி உலகம் மற்றும் மனித வாழ்க்கை பற்றிய வகைப்படுத்தல்கள், தராதரப்படுத்தல்கள் மொழி வழி உருவாக்கக்கப்படுகின்றன என்றாகிறது.

இலக்கியம் ஒரு மொழிவழிக்கலை. எனவே இலக்கிய (அழகியல்) உணர்தலும் படைப்புச் செயலும் மொழி அமைப்பின் தன்மை கொண்டவை என்ற முடிவு பெறப்படுகிறது.

இலக்கியத்தின் குறிமப்பண்பு

குறியியல் கோட்பாடு அமைப்பியலின் அடிப்படையான கோட்பாடுகளில் ஒன்று. இதன் ஆசிரியர் சசூர். மொழி என்பது

குறிகளின் தொகுதி என்கிறார் சசூர். குறி என்பது மொழியின் குறைந்தபட்ச அலகு. குறிப்பான், குறியீடு என்ற இரண்டு பகுதிகளின் சேர்க்கை குறி. மரம் என்ற சொல்லைக் குறி என்று கொண்டால், "ம-ர-ம்" என்ற ஒலி குறிப்பான் ஆகும். அந்த ஒலியை உச்சரிப்பவர் மனதில் உள்ள கருத்து குறிப்பீடு ஆகும். குறிப்பான் குறிப்பீடு இரண்டும் இணைந்தது குறி ஆகும். அந்த ஒலியை உச்சரிப்பவர் மனதில் உள்ள கருத்து குறிப்பீடு ஆகும். குறியின் இடு குறித்தன்மை : குறிப்பான் / குறிப்பீடு இவை இரண்டும் இணைந்திருந்த போதிலும், இவை இரண்டிற்கும் இடையிலான உறவு இடுகுறித்தன்மை கொண்டது. அவை இரண்டிற்கும் இடையில் இயல்பான உறவுகிடையாது. மரம் என்ற புற உலகப் பொருளிலிருந்தோ, மரம் என்ற மனத்திலுள்ள கருத்திலிருந்தோ "ம-ர-ம்" என்ற ஒலி உண்டாவதற்கு இயல்பான காரணம் ஏதும் கிடையாது. வெவ்வேறு மொழிகளில் வெவ்வேறு ஒலிகள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. இந்தக் கருத்தை இந்த ஒலியால் தான் குறிப்பிடவேண்டும் என்று எந்த ஒரு அவசிய உறவும் கிடையாது. குறிப்பீட்டிலிருந்து குறிப்பான் வார்த்தெடுக்கப் படவில்லை.

குறியின் இடுகுறித்தன்மை பற்றிய கோட்பாடு பல உடன் விளைவுகளைக் கொண்டது. மிக முக்கியமாக, இது சொல்லுக்கும் பொருளுக்கும் இடையில் நேரடி உறவு ஏதுமில்லை என்கிறது. சொல்லின் பொருண்மை பொருளிலிருந்து உருவாகிறது என்ற கருத்தை இது மறுக்கிறது. அப்படியாயின் சொல்லின் பொருண்மை எங்கிருந்து உருவாகிறது?

வேறுபாடுகளும் உறவுகளும்

மொழியில் தனிச்சொல் முக்கியமில்லை. மொழியியல் ஒலி வேறுபாடுகளின் மூலம் பொருண்மை வேறுபாடு உருவாக்கப் படுகிறது. மரம் என்ற சொல் மறம் என்ற சொல்லிலிருந்து, சரம் என்ற சொல்லிலிருந்து. மொழி என்பது இவ்வாறாக ஒலி வேறுபாடுகளால் பொருண்மை உற்பத்தி செய்யும் ஒரு கட்டமைப்பு. தனிச் தனிச் சொற்கள் அல்ல. சொற்களுக் கிடையிலான உறவுகள் இங்கு தீர்மானகரமான பாத்திரம் வகிக்கின்றன. இலக்கியத்தை மொழி என்று கொள்ளும்போது, அதனை இலக்கிய அலகுகளால் ஆன கட்டமைப்பு என்று கொள்ள வேண்டும். அது குறிமப்பண்பு கொண்டது. யதார்த்தத்திற்கும்

இலக்கியத்திற்கும் நேரடி உறவு இருப்பதாகக் கொள்ளுதல் கூடாது. இலக்கியத்திற்கும் வாழ்க்கை யதார்த்தத்திற்கும் இடையிலான உறவு எப்படிப்பட்டது என்பதல்ல இலக்கியத்தின் பிரச்சினை. இலக்கியம் வாழ்க்கையிலிருந்து தனது பொருண்மையை உற்பத்தி செய்து கொள்ளுவது கிடையாது. இலக்கியம் தன்னிலேயே முழுமை கொண்ட ஒரு புனைவு. அது உலகைக் குறித்து நிற்பதில்லை.தன்னைத்தானே குறித்துக் கொள்ளுகிறது. இலக்கியப் படைப்பின் ஒவ்வொரு அலகையும் தனித்தனியாகப் பொருண்மைப் படுத்தக் கூடாது. அதன் அகராதிப்பொருண்மை எதுவாகவும் இருக்கலாம். ஆயின் குறிப்பிட்ட ஒரு படைப்பில் ஓர் அலகு பிற அலகுகளுடன் எவ்விதமான உறவு கொண்டிருக்கிறது என்பதை வைத்துத்தான் அர்த்தப்படுத்தவேண்டும்.தனித்தனி அலகுகளை நோக்குவது அணுத்துவ அணுகுமுறை. இதனைஅமைப்பியல் நிராகரிக்கும். உறவுகள், கட்டமைப்பு, முழுமை ஆகியவையே அமைப்பியல் திறனாய்வை நிர்ணயிக்கும்.

இலக்கியப் படைப்பின் ஓர் அலகு பிற அலகுகளுடன் கொள்ளும்உறவு நிலைத்த உறவல்ல. அது மாறுபடும் உறவு. உறவு மாறுபடுவதற்கு ஏற்ப பொருண்மை மாறுபடும்.இலக்கியப் படைப்புகள் தமதுஅலகுகளுக்கிடையிலான உறவுகளை மாற்றிக் கொள்ளுவதன் மூலம் பொருண்மையிலும் மாற்றத்தை ஏற்படுத்திக் கொள்ளுகின்றன.

பனுவலிடை உறவு

குறிப்பிட்ட ஓர் இலக்கியப் பிரதியின் தனித்தன்மையை எவ்வாறு கண்டறிவது? அது பிற இலக்கியப் பிரதிகளுடன் எவ்வகை உறவு நிலையில் உள்ளது என்று காண வேண்டும். இதனைப் பிரதியிடை உறவு அல்லது பனுவலிடை உறவு என்று அமைப்பியலாளர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். ஓர் இலக்கியப் பிரதியை (படைப்பை) அர்த்தப்படுத்த இலக்கியத்திற்கு வெளியே உள்ள விஷயங்களை குறிப்பாக வாழ்க்கை யதார்த்தத்தை நோக்க வேண்டும் என்ற வழக்கமான அணுகுமுறையை அமைப்பியல் மறுக்கிறது. இலக்கியப் பிரதிக்கும் இன்னொரு இலக்கியப் பிரதிக்குமான உறவே கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளப்பட வேண்டியது. பனுவலிடை உறவு என்ற தளத்தில் வைத்தே இலக்கிய வரலாறும் இலக்கிய வகைமைகளுக் கிடையிலான வேறுபாடுகளும் விளக்கப்பட வேண்டும்.

பின் அமைப்பியல்

அமைப்பியல் சிந்தனையின் அடிப்படைகள் பற்றிப் பார்த்தோம். அவற்றுடன் தொடர்பு கொண்டும் அவற்றிலிருந்து விலகியும் தோன்றி வளர்ந்தது பின் அமைப்பியல். பொதுவாக இருபதாம் நூற்றாண்டின் சிந்தனையில் முதலில் மொழியியல் சார்ந்த திருப்பமும், பின்னர் சமூகவியல் சார்ந்த திருப்பமும் ஏற்பட்டது என்று குறிப்பிடுகிறார்கள். மொழியியல் சார்ந்துநின்ற திருப்பத்தை அமைப்பியலும், சமூகவியல் சார்ந்துநின்ற திருப்பத்தைப் பின் அமைப்பியலும் குறிக்கின்றன எனலாம். பின் அமைப்பியலில் சமூகவியல் சார்ந்த திருப்பம் ஏற்பட்டபோது, வெறும் உருவவியல் அக்கறைகளிலிருந்து உள்ளடக்கம் நோக்கிய விசாரணைகளும் தொடங்கிவிட்டன என்றும் கூறலாம்.

அமைப்பியல் மொழி, தொன்மம், இலக்கியம் ஆகிவற்றின் உள்ளீடான ஒழுங்கு, முழுமை, கட்டமைப்பு, உருவம் ஆகியவற்றை ஆராய்ச்சி செய்தது. சமூக யதார்த்தத்திலிருந்து இலக்கியத்தைப் பிரித்து வைத்து, இலக்கியத்தை இலக்கிய அலகுகளுக்கிடையிலான உறவுகளாலும், உறவுகளின் கட்டமைப்பாலும் விளக்கியது. பின் அமைப்பியல் இலக்கிய முழுமை என்ற எல்லையைத் தாண்டி அதனை வெளியே கொண்டு வருகிறது. பின் அமைப்பியலின் முக்கிய பிரதிநிதிகளாக ரோலன் பார்த், தெரிதா, லக்கான், ஃபூக்கோ ஆகிய பிரெஞ்சு அறிஞர்களைக் குறிப்பிட வேண்டும். பின் அமைப்பியலுக்கு லக்கான், ஃபூக்கோ ஆகிய இருவரின் பங்களிப்பு பற்றி இந்தப் பகுதி பேசுகிறது.

குறிப்பான்களின் விளையாட்டு - கலகம்

ஜேக் லக்கான் ஓர் உளப்பகுப்பாய்வாளர், ஃபிராய்டிய துவக்கங்கள் கொண்டவர். இலக்கியம் கனவு போன்றது என்று ஃபிராய்டு குறிப்பிட்டார். லக்கான் இக்கருத்தை அமைப்பியல் கருத்தாக்கங்களுக்கு ஆட்படுத்துகிறார். நனவிலி மனம் என்பதும் மொழி அமைப்பு (Langue) என்பதும் ஒன்றே என்று சமப்படுத்தியது குறித்து முன்பே குறிப்பிட்டோம். நனவிலி மனத்தின் செயல்பாடுகள் குறிப்பான்களின் விளையாட்டு என்ற முடிவிற்கு லக்கான் வருகிறார். அதாவது நனவிலி மனத்திற்குப் பொருண்மை முக்கியமல்ல; இலக்கியத்திற்கும் பொருண்மை முக்கியமல்ல என்கிறார் லக்கான். இன்னும் சரியாகச் சொல்லுவதானால், நனவு மனத்திற்குச் சொந்தமான நேர் கோட்டுப் பொருண்மையைச் சிதைப்பதே நனவிலி மனத்தின்

வேலை என்றாகிறது. நனவு மனம் சமூக ஒப்புதல் பெற்று குறிப்பிட்ட ஒருவகை நேர்க்கோட்டு யதார்த்தத்தை உருவாக்கி வைத்துள்ளது. நனவு மனத்தால் இந்த எல்லையைத் தாண்ட முடியாது. நேர்கோட்டு யதார்த்தச் சித்திரத்திற்குச் சொந்தமான குறிப்பான்களை எடுத்துக்கொண்டு அவற்றை நேர்கோடல்லாத முறையில் சேர்க்கை செய்து தனது எதிர்ப்பைப் பதிவு செய்கிறது. கனவுகளின் பொருண்மை யதார்த்தத்தின் பொருண்மை அல்ல. குழந்தைகள் வெற்றுச் சொற்களைப் பயன்படுத்தி மொழி (ஒலி) விளையாட்டுக்கள் விளையாடுவார்கள். அவற்றில் பொருண்மை பலவீனமாக இருக்கும் அல்லது வேறுவிதமாக இருக்கும். வெறும் குறிப்பான்களின் விளையாட்டாக இருக்கும்.

இவ்வாறாக குறிப்பான்களுக்கு தனி இயக்கம் உண்டு என்ற முடிவிற்கு லக்கான் வருகிறார். மிக முக்கியமாக, மொழி உருவாக்கத்திற்கு முந்திய நிலையில் (Pre Linguistic stage) குறிப்பான்கள் சுயாதீனமாகச் செயல்பட முடியும். குழந்தைகள்: நனவிலிமனம்; மனநோயாளிகள்; இக்கட்டத்தில் மனநிலை பொருண்மையால் தீர்மானிக்கப்படுவதில்லை. வெறும் குறிப்பான்களால் கட்டப்படுகிறது.

அதே போல, குறிப்பிட்ட ஒருவிதமாக மொழி உருவான பிறகு மொழி, உலகம் ஆகியவற்றிற்கிடையில் ஒற்றைப் பொருண்மை உறவு நிறுவப்பட்டபிறகு - அந்த அமைப்பை எதிர்ப்பதற்கும் குறிப்பான்களில் விளையாட்டை நடத்த வேண்டும். குறிப்பான் களை அவற்றிற்கான நேரடிப் பொருண்மையிலிருந்து விடுவித்து வேறுவிதமான கட்டமைவுகளுக்கு ஆட்படுத்தவேண்டும். கனவுகளை வைத்து யதார்த்தம் குறித்த இறுகிப்போன சித்திரங்களைத் தாக்கவேண்டும். குழந்தை விளையாட்டுக்களை வைத்து பெரியவர்கள் வைத்துள்ள சித்திரங்களைக் கேலிசெய்ய வேண்டும். இது லக்கானின் கோட்பாடு.

நனவுமனத்தின் உருவாக்கம்

பொருண்மை உருவாக்கம் 'நான்' என்ற உணர்வின் உருவாக்கத் தோடு சம்பந்தப்பட்டது. 'நான்' என்ற உணர்வு எவ்வாறு உருவாகிறது என்பதனை லக்கான் ஆய்வு செய்தார்.

மனிதனுக்கு நான் என்ற உணர்வு மிக முக்கியமாக இரண்டு கட்டங்களில் உருவாகிறது. ஒன்று, 6-18 மாதக் குழந்தையாக இருக்கும்போது. இந்தப்பருவத்தில் தன்னில் முழுமையற்ற, ஓர்மையற்ற குழந்தை தனது உருவத்தைக் கண்ணாடியில்

பார்க்கிறது. கண்ணாடியில் தெரியும் பிம்பத்திலிருந்து தனக்கு முழுமை உள்ளது என்ற உணர்வைப் பெறுகிறது. தனது முழுமை என்ற உணர்வு தன்னிறைவு என்ற உணர்வுமாகும். சுயதிருப்தி; தன் மீது தானே கொள்ளும் காதல். 'நான்', 'தனது', 'எனது', சுயமையம் ஆகியவை உருவாகின்றன.

இரண்டாவதாக, தந்தையின் தலையீட்டால், தான் தன் தாயிடமிருந்து விலக்கப்படுவதாகக் குழந்தை உணர்கிறது. இது குழந்தைப் பருவத்தில், தனக்கு. 'நானு'க்கு ஏற்படும் இழப்பு, அச்சுறுத்தல், துன்பம். இங்கு மீண்டும் 'நான்' இறுகுகிறது. நிரந்தரமாக. எனது, என்னுடையவை குறித்த ஏக்கங்கள் நிலைப்பட்டுவிடுகின்றன. இது எதிர்மறை 'நான்'.

இவ்வாறு உருவாகும் 'நான்' என்ற உணர்வே உலகு பற்றிய அர்த்தப்படுத்தலுக்குத் துவக்கமாக அமைகின்றது. பொருண்மை உருவாக்கத்திற்கும் இதுவே துவக்கம். இந்த நாள் என்ற மையமும் என்னுடையவை குறித்த ஏக்கங்களும் பொருண்மை உருவாக்கமும் உண்மையில் கற்பனையானவை. உண்மையில் மனிதனுக்கும் உலகுக்கும் மனித உலக உறவுகளுக்கும் மையம் கிடையாது. மையமில்லாத நிலையே நமது சொந்த நிலை. இந்த நிலையை வெளிப்படுத்துபவைதாம் கனவுகளும், குழந்தை விளையாட்டு களும், வேடிக்கைச் சிரிப்புகளும், நகைச்சுவையும், பிளவுண்ட மனமும். இவற்றைக் குறித்து நிற்கும் இலக்கியங்கள் தாம் மனிதனின் உண்மை இருப்பைத் தேடுபவை.

லக்கானின் கருத்துகளுக்கு அரசியல் உண்டு. நாம் வாழும் சமூக யதார்த்தத்தைக் கேலி செய்வது (பகடி இலக்கியம்), அதன் நேர்கோட்டுத் தன்மையைச் சிதைப்பது, கலகம் விளைவிப்பது, மாற்று வாழ்க்கையைத் தேடுவது என்ற நோக்கங்களுக்கு நனவிலி மனத்தின் வெளிப்பாடுகளை அது கருவியாக எடுத்துக்கொள்ளும்.

அறிவுகளின் அமைப்பு

மிகயில் ஃபூக்கோ மற்றுமொரு பின்அமைப்பியல் சிந்தனையாளர். அறிவுத் துறைகளின் வரலாற்றை இவர் ஆய்வு செய்தார். அறிவு என்ற சொல்லை இவர் பௌதீகம், இரசாயனம், சமூகவியல் போன்ற விஞ்ஞானத் துறைகளுக்கு மட்டுமின்றி, அழகியல், ஒழுக்கவியல், தத்துவம், சட்டவியல் போன்ற எல்லா வகைச் சிந்தனைகளுக்கும் பயன்படுத்துகிறார்.

குறிப்பிட்ட ஒரு காலத்தில் உற்பத்தி செய்யப்படும் அறிவுகளை அக்காலக்கட்டத்தின் பேசு மொழிகள் (Parole) என்று

கொள்ளலாம். அவற்றின் உள் அமைப்பு எது? அமைப்பை அந்த அறிவுகளின் உள்ளேயே மட்டும் தனிமைப்படுத்தி ஆராய்ந்து கண்டுபிடித்து விடமுடியாது. உள்ளேயும் வெளியேயும் காண வேண்டும். மொத்தச் சிந்தனையிலும் கலாச்சாரத்திலும் காண வேண்டும். சமூக அமைப்பிலேயே காண வேண்டும். அப்படிக் காணும்போது, அறிவுகளின் உற்பத்திக்கு ஒரு பொதுச்சட்டம், அறிதலமைப்பு அல்லது அறிவுத் தோற்ற அமைப்பு (Episteme) இருப்பதைக் கண்டறிய முடியும்.

அறிவும் அதிகாரமும்

அறிவுகள் நடுநிலையானவை, புறவயமானவை, அறிவு என்பது உண்மையைத் தருவது என்ற கருத்தாக்கங்களை ஃபூக்கோ மறுப்பார். அறிவு அதிகாரத்துடன் நேரடியாகத் தொடர்பு கொண்டது. அரசியல் அதிகாரம் என்று நேரடியாக இல்லாவிடினும் கலாச்சார அதிகாரம் என்ற தன்மை கொண்டது அது. மொழி, இலக்கியம், சமூக ஒழுக்கங்கள், சமூக மதிப்புகள் என்று பரந்துப்பட்ட கலாச்சார வாழ்வில் ஆதிக்கம் செலுத்தும் நோக்குடன் அறிவுகள் உற்பத்தி செய்யப்படுகின்றன

மையம்/ஓரம் (Centre/Periphery) என்ற கருத்தாக்கங்களை ஃபூக்கோ பயன்படுத்துகிறார். அறிவு வகைப்படுத்துகிறது; தராதரப்படுத்துகிறது; ஆதிக்கம் செலுத்துவதற்கான, விலக்குவதற்கான ஒரு கருத்தியலை, ஓர் அளவு கோலமைப்பை அது உற்பத்தி செய்து தருகிறது.இவையெல்லாம் ஓரங்கட்டப்பட வேண்டியவை என்ற கருத்தியலுடன் மையம் உருவாகிறது மையம்/ஓரம் குறித்த இந்த கருத்தியலே அறிவுத் தோற்றத்திற்கான பொது அமைப்பு. இலக்கியம்/இலக்கிய மல்லாதது, முறையானது/ முறையற்றது, அழகானது/அழகற்றது, உயர்ந்தோர்/இழிந்தோர், உண்மை/பொய், ஒழுக்கமானது/ஒழுக்கமற்றது, தரமானது/ தரமற்றது என்பது போன்ற ஏராளமான வகைப்படுத்தல்களும் தராதரப்படுத்தல்களும் அறிவுத் தோற்ற அமைப்புகளாக விளங்குகின்றன.

ஒவ்வொரு மையமும் தனது பாதுகாப்புக் கவசமாக ஓரங்களைப் பற்றிய மதிப்பீடுகளை அறிவுகளின் வடிவில் உற்பத்தி செய்து வைத்துள்ளது. ஓரங்களையும் கூட அது அப்படித்தான் என்று நம்ப வைத்திருக்கிறது. ஐரோப்பிய மையம்/ கீழையிய ஓரங்கள், தொழில் சமூக மையம்/விவசாய, இனக்குழு சமூக ஓரங்கள், செவ்வியல் மையம் / நாட்டார் இலக்கிய ஓரங்கள்,

மேலோர் சமயம் / கீழோர் சமயம் என்றெல்லாம். இந்தியச் சமூகச் சூழல்களில் சாதி அமைப்பு அறிதலமைப்பாகப் பணிபுரிகிறது. இங்கு தலித் அரசியல், இலக்கியம் துவங்குகின்றன.

பின் அமைப்பியலாளர்கள் ஏற்படுத்திய சமூகவியல் சார்ந்த திருப்பம் மொழிக்கும் உலகுக்கும் இடையில் ஒரு பெரிய இடைவெளி இருப்பதைச் சுட்டிக்காட்டுகிறது. அந்த இடைவெளியில் வர்க்க நலன்கள், அதிகார நலன்கள், சமூக உறவமைப்பு ஆகியவை செயல்படுவதைப் பின்அமைப்பியல் சுட்டிக் காட்டுகிறது.

❖

⑩ பின்னை நவீனத்துவம்

1. பின்னை நவீனத்துவம் என்பது மிக முக்கியமாக மேற்கு நாடுகளில் கலை இலக்கிய உலகில் நிலவும் ஒரு சமீபத்திய மனோபாவம். கலைஇலக்கிய எல்லைகளைக் கடந்து தத்துவம், அரசியல், வாழ்க்கை முறை எனப் பிற வட்டாரங்களை நோக்கி அது பரவியும் வருகிறது. பின்னை நவீனயுகம் என்ற புதிய வரலாற்றுக் காலக்கட்டத்தை அது குறிக்கிறது என்று அதனை அடையாளப் படுத்தவும் செய்கின்றனர். பின் அமைப்பியல் சிந்தனையாளர்களான ஃபூக்கோ, லக்கான், தெரிதா போன்றோர் அவர்களைத் தொடர்ந்து லியத்தார்ட், பௌதலியார்ட், டெலூஸ் ஆகியோர் இன்னும் சமீபத்தில் அறிமுகமாகி வரும் புதிய தத்துவவியலார்கள் என்போர் எனப் பின்னை நவீனத்துவத்தின் கருத்தாளர்கள் சுட்டப்படுகின்றனர்.

2. பின்னை நவீனத்துவ சிந்தனை சில தீவிரமான நிலைப் பாடுகளை முன் வைக்கிறது. மரபுரீதியான பழைய சமூகங்கள் கொண்டிருந்த கருத்து நிலைகளையும் நவீன முதலாளிய சமூகம் அறிவித்திருந்த பல்வேறு சமூக இலக்குகளையும் அது அடிப்படையான மறுபரிசீலனைக்கு உட்படுத்துகிறது. சிந்தனை வாழ்வில், ஒற்றைக் கோட்பாடுகளிலிருந்து துவங்கி உலகம் தழுவிய அளவிற்கு வளர்க்கப்படும் எல்லாவகைக் கருத்தியல் களையும் அது ஏற்க மறுக்கிறது. அவ்வகைக் கொள்கைகளைப் பின்னை நவீனத்துவம் ஒட்டுமொத்தப்படுத்துபவை (Totalising), மேலாதிக்கப் பண்பு கொண்டவை (Hegemonising) என்று மதிப்பிடுகிறது. இறைவன், தனிமனிதன், பிரக்ஞை, அறிவு, சமூகம், மானுடவிடுதலை என்பது போன்ற புள்ளிகளை மையமாகக் கொண்டு மொத்த உலக நோக்கும் கட்டி எழுப்பப்படுவதை அது மறுதலிக்கிறது. துண்டு துண்டானவை, தொடர்பற்றவை, பன்மியப்பாங்கு கொண்டவை, நேர்க்காட்சித் தளத்தவை ஆகியவை பின்னை நவீனத்துவத்தால் பாராட்டப்படுகின்றன.

3. “திடப்பட்டுப் போயிருப்பவை அனைத்தும் காற்றில் உருகிவிடும்” என்று முதலாளியச் சமூகம் பற்றி மார்க்ஸ் கூறிய கருத்து, பின்னை நவீனத்துவத்திற்குத் தாராளமாகவே பொருந்துகிறது. கடந்த கால சமூகங்களில் உற்பத்தி செய்து இன்றளவும் தொடர்கின்ற சமயம், தத்துவங்கள், சமூக மதிப்புகள், மனோபாவங்கள் மட்டுமின்றி முதலாளியச் சமூகமே உண்டாக்கிக் காத்து வந்த வரலாற்று வளர்ச்சி, அறிவின் ஆற்றல், மானுட விடுதலை போன்ற கருத்தாக்கங்களும் கூட பின்னை நவீனத்துவத்தில் காற்றில் உருகிக் கரைந்து போய்க் கொண்டிருக்கின்றன. எல்லாப் பண்பாட்டு வேர்களையும் சமூகப் பொறுப்புணர்வையும் இழந்துவிட்ட நவீன நகர்ப்புற வர்க்கத்தாரின் சிந்தனை இது என்று கோபத்தோடு இதனை மதிப்பிடுவோர்கள் உள்ளனர். சமூகக் கலாச்சார வாழ்வில் வழக்கிலிருக்கும் அடக்குமுறையின் நுட்பமான வடிவங்களை அடையாளப்படுத்தவும் விமர்சிக்கவும் இட்டுச் செல்லும்சிந்தனை என்று இதனை ஏற்போரும் உள்ளனர். இப்படிப்பட்ட இருவகையான மதிப்பீடுகளுக்கும் பின்னை நவீனத்துவம் இடமளிப்பதாகத்தான் தோன்றுகிறது.

இதுபோன்று ஒட்டுமொத்த மதிப்பீடுகள் ஒருபுறமிருக்க, பின்னை நவீனத்துவச் சிந்தனையாளர்கள் எழுப்பியுள்ள தத்துவப் பிரச்சினைகளை, நிலைப்பாடுகளை வரிசைப்படுத்துவதும் ஒரு தேவையாக உள்ளது. தத்துவ வாதிகளாலேயே எழுப்பப்பட்ட பிரச்சினைகளாக மட்டும் இல்லாமல், தத்துவமல்லாத துறையினரால் உசுப்பிவிடப்பட்ட பிரச்சினை களாகவும் அவற்றில் பல உள்ளன. அப்பிரச்சினைகளை இக்கட்டுரை இனங்காட்டவும் விவாதிக்கவும் முனைகின்றன.

4. பின்னை நவீனத்துவம் தொடும் தத்துவப் பிரச்சினைகளில் சில இந்த நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் சமூகவியல் அறிதல் மொழியியல் நோக்கித் திரும்பியதிலிருந்தே துவங்குகின்றன. மொழியியல் அறிஞரான சசூர் ஏற்படுத்திய குறிப்பான் / குறிப்பீடு என்ற பகுப்பையும், குறிப்பான் / குறிப்பீடு ஆகியவற்றிற் கிடையிலான உறவு பற்றிய சிந்தனையையும் இங்கு முதலில் எடுத்துக் கொள்வோம். குறிப்பான் / குறிப்பீடு ஆகியவற்றிற் கிடையில் இயல்பான, நேரடியான, இடையீடற்ற, அவசியமான உறவு எதுவும் இல்லை என்று சசூர் குறிப்பிட்டார். அவற்றிற்கிடையிலான உறவு இடுகுறிப்பண்பு கொண்டது. அது வேறுபாட்டுறவு என்று சசூர் கூறினார். இக்கருத்து அதன்

வளர்ந்தநிலையில், சொல்லுக்கும் பொருளுக்கும், சிந்தனைக்கும் உலகுக்கும் இடையில் இடைவெளி நிலவுகிறது என்பதைக் குறித்தது. உண்மைக்கும் பிரக்ஞைக்கும் இடையில் ஒன்றுக் கொன்று என்ற விதத்தில் நேரடி உறவு எதுவும் இல்லை என்பதை இது சுட்டிக்காட்டியது. அறிவு உண்மையைத் தருகிறது என்ற மரபார்ந்த நம்பிக்கை இங்கு சிதைகிறது. அறிவிற்கும் உண்மைக்கும் ஒத்தநிலை, ஒற்றுமை (Coherence/Unity) நிலவுகிறது என்றும் இந்த ஒற்றுமை நிலவுவதாலேயே அறிவு சாத்தியமாகிறது என்றும் முன்பு நம்பப்பட்டு வந்தது. ஆயின் அவற்றிற்கிடையில் நேரடிச் சம்பந்தம் இல்லை என்ற கருத்து உண்மை குறித்து தத்துவத்தின் நீண்டகால நிலைப்பாட்டை அவநம்பிக்கைக் குள்ளாக்கியது. அறிவும் உண்மையும் ஒன்றே என்பது ஒரு கற்பிதம் என்று இப்போது விளக்கப்பட்டது. அறிவு பற்றிய வியப்பு, மலைப்பு குறைந்தது.

அறிவிற்கும் உண்மைக்கும் நேரடித் தொடர்ச்சியில்லை எனும்போது,அந்த இடைவெளியை இட்டு நிரப்புபவை யாவை என்ற கேள்வியும் எழுந்தது. மொழி அமைப்பு, மன அமைப்பு, கலாச்சார அமைப்பு, கருத்தியல் ஆகியவை தாம் அறிவிற்கும் உண்மைக்குமிடையிலான இடைவெளியை இட்டு நிரப்புகின்றன என்ற பதில் பெறப்பட்டது. மனித மனம் உலகு பற்றிய அறிவை நேரடியாகப் பெறுவதில்லை. சமூக உறவுகளின் வழி, வர்க்க நலன்களின் வழி பெறுகின்றது என்ற மார்க்ஸின் கருத்து இங்கு நினைவு கூறத்தக்கது.ஆயின் 18-19ஆம் நூற்றாண்டுகளின் புலனுணர்வு வாதமும், அறிவு வாதமும் 20ஆம் நூற்றாண்டின் நேர்க்காட்சி வாதமும் கூட உண்மைக்கும் அறிவிற்குமிடையில் ஒற்றுமை நிலவுதலைத் தமது ஆய்வுகளனைத்திற்கும் அடிப்படையாகக் கொண்டன. சிந்தனை, இருப்பு (உண்மை) ஆகியவற்றிற்கிடையிலான ஒற்றுமை என்ற கோட்பாடாகவே ஹெகல் அதனை வரையறுத்தார். இக்கோட்பாட்டைத்தான் அமைப்பியல் கேள்விக் குள்ளாக்கியது.

5. அறிவிற்கும் உண்மைக்கும் இடையில் மொழியை வைத்துப் பார்த்தது அமைப்பியல். உர்ஃப்-சபீரின் மொழிவழி உலகம் எனும் கருதுகோள் அமைப்பியலுக்கு உதவியது. இதன்படி உலகம் பற்றிய சித்திரத்தை உருவாக்குவதில், கட்டமைப்பதில் மொழி அமைப்பே முதன்மைப் பாத்திரம் வகிக்கிறது என்றாகியது. அமைப்பியல் பின்னை அமைப்பியலாக வளர்ச்சி பெற்றபோது அமைப்பியலின் மொழி முதன்மை வாதம், குறிப்பான் / குறிப்பீடு

ஆகியவற்றில் குறிப்பான்களே முதன்மையிடம் வகிக்கின்றன என்ற நிலையை நோக்கி வளர்ந்தது. குறிப்பீடு, உண்மை, பொருண்மை என்பவை முழுவதும் பின்னுக்குத் தள்ளப்பட்டு குறிப்பான்களின் விளையாட்டால் பொருண்மை உற்பத்தி செய்யப்படுகிறது என்ற கருத்து நிலைபெற்றது. எல்லா அறிவுத் தொகுதிகளுமே சுய குறியீட்டுப் பண்பு கொண்டவை (Self-Referentiality) என்று அறிவிக்கப்பட்டது.

இது குறித்த தெரிதாவின் விவாதம் சுவாரசியமானது. எந்தச் சொல்லுமே அதன் பொருண்மையை உடனடியாக, நேரடியாக முடிந்த வடிவில் தராது. ஒருசொல் இன்னொரு சொல்லை, அது மூன்றாவது சொல்லை எனக் குறிப்பான்களின் தொடர்ச்சியாகக் பொருண்மைத் தேடல் வளருமே தவிர முடிந்த பொருண்மை எட்டப்படுவது கிடையாது. இவ்வாறாக, சொல்லுக்கும் பொருண்மைக்கும் இடையில் தப்பித்துக் கொள்ளும் உறவு, வழுக்கிவிடும் உறவு உள்ளது. சொல் அதன் பொருண்மையை, அப்படி ஒன்று இருப்பதாகக் கருதித் தேடுகிறது. ஆயின் அது அங்கு இருப்பதில்லை. தத்துவத்தின் உண்மை குறித்த கருத்தாக்கத்திலும் மேற்குறித்த விவாதம் நெருக்கடியை ஏற்படுத்தியது. உண்மை ஒரு திடப்பொருள்போல்அங்கே தன்னிலேயே இருக்கிறது, அதனைத் தேடி வெளிப்படுத்தி அறியலாம் என்ற நம்பிக்கை நாம் சூடிக் கொண்டிருக்கும் பொய் என்றார் தெரிதா. முதற்பொருள், மூலப்பொருள, ஆதிக்கருத்து, முடிந்த இலக்கு, சாராம்சப் பொருள், மெய்ப்பொருள், கடந்தநிலை உண்மை, இறைவன், ஆன்மா எனத் தத்துவ வரலாற்றில் தேடி அடையப் பெற்றவை எல்லாம் தெரிதாவால் சந்தேகத்திற்கு ஆட்படுத்தப்பட்டன. இல்லாத ஒன்றின் பதிலிகள் அவை என்றார் தெரிதா. அவை குறியீடுகள் அல்ல, அடுத்தடுத்து குறிக்கப்பட்ட குறிப்பான்கள் என்றார். இல்லாத குறிப்பீடு மாறும் குறிப்பான்களால் ஈடுகட்டப்பட்டது என்றார் தெரிதா. குறிப்பிட்ட ஒரு தத்துவப்போக்கை மட்டும் தெரிதா இங்கு விமர்சிக்க வில்லை. மேற்கத்திய அனுபூதவியல் (Metaphysical) மரபு முழுவதையும் விமர்சனத்திற்குள்ளாக்குகிறார்.

6. பொருண்மை சொல்லில் உடனடியாக முடிந்த வடிவில் இருப்பதாகக் கொள்வது உரையாடல் அல்லது பேச்சின் பண்பு. தகவல் பரிமாற்றத்தின் முன்நிபந்தனை; பொருண்மையின் இருப்பு. அதுவே தகவல் பரிமாற்றத்திற்கு நம்பகத்தன்மையை வழங்குகிறது .

உரையாடலில் பொருண்மைக் குழப்பத்திற்கும் இடமில்லை என்பதால் தான் பிளேட்டோ முடிந்த உண்மையைத் தேடுவதற்கு உரையாடல்களைப் பயன்படுத்தினார் என்கிறார் தெரிதா. வெளிப்படையாக உரையாடல்களைப் பயன்படுத்தாத தத்துவவாதிகள் கூட ஒற்றைப் பொருண்மைகளை அடுத்தடுத்து சமப்படுத்துதலின் மூலம் உண்மையை நோக்கி நகருகின்றனர். சமமற்றவற்றை உரையாடல் ஏற்காது.அவற்றை அது முரண்பாடெனை ஒதுக்கிவிடும்.

இன்னொருவருடன் உரையாடுவதில் சமப்படுத்தல் பிறழ்ந்து விடும் என்பதால் தத்துவவாதிகள் அகவயப்பட்டபேச்சைத் தமது தேடல் முறைமையாகப் பயன்படுத்துகின்றனர். சந்தேகத்திற்கு அப்பாற்பட்ட சமப்படுத்தலின் மூலம் அகவயப் பேச்சு நிகழ்கிறது. சொற்களின் ஒற்றைப் பொருண்மை அகவயப் பேச்சின் முன் நிபந்தனை.

ஒற்றைப் பொருண்மை இல்லாத சொற்களை உரையாடல் ஏற்காது. தத்துவமும் முரண்பாடுகளை ஏற்காது. வேறுபாடு, விலகல், முரண்பாடு ஆகியவை உண்மைக்கு விரோதமானவை என்று தத்துவம் கூறுகிறது. முரண்பாட்டைத் தவிர்த்தல், முரண்பாட்டை மாயை என அறிவித்தல், முரண்பாட்டைத் தீமை எனக்கொள்ளுதல், முரண்பாட்டை அபிப்பிராயம் எனக் கருதுதல் ஆகியவற்றை அனுபூதவியல் தத்துவம் செய்து வந்திருக்கிறது.

இவ்வாறாக, முடிந்த முரணற்ற நிரந்தர உண்மை அங்கே இருக்கிறது என்ற அனுபூதவியலின் நம்பிக்கையை மட்டுமின்றி, அதைத் தேடி அடைவதற்காகத் தத்துவவாதிகள் பின்பற்றிய முரண்பாட்டைத் தவிர்த்தல் என்ற பாதையையும் தெரிதா விமர்சிக்கிறார். அனுபூத அறிவு, அதனை அடையும் முறையியல் ஆகிய இரண்டின் அடிப்படையான விமர்சனமாக இது அமைந்தது.

7. முரண்பாட்டைத் தவிர்த்த உரையாடல்களின் வழியாக பிளேட்டோவின் தேடல் நிகழ்ந்தது. தெளிவற்ற, ஐயத்திற்கிட மான சகலவற்றையும் தவிர்த்தல் என்ற வழியில்தான் திகார்த்தின் தேடல்நிகழ்ந்தது. மாறுகின்ற, முரண்பா' ! உலகை மறுத்தல் என்ற வழியில்தான் சங்கரரின் தேடல் நிகழ்ந்தது. இவ்வகைப்பட்ட தத்துவவாதிகள் அனைவருமே உலக மறுப்பாளர்கள். இருப்பியல் ரீதியாகவும் உலகையும், தருக்கவியல் ரீதியாக முரண்பாட்டையும், சமூகவியல் ரீதியாக அடித்தள மக்களையும் சகிக்க முடியாதவர்கள்

இவர்கள். உலகம் இவர்களுக்கு முரண்பட்டதாக. மாறிக் கொண்டே இருப்பதாக, தெளிவற்றதாக இருந்தது. மாற்றத்தை, முரண்பாட்டை இவர்கள் சகிக்கமுடியாதவர்களாக இருந்தனர். இவர்களது அறிவு உலகச் சம்பவங்களைப் பயத்தோடு அணுகியது. வாழ்க்கை முரண்பாடுகளுக்குக் கருத்துவடிவம் வழங்கத் தெரியாத இவர்களது சிந்தனை உலகுக்கு அப்பால் முரண்பாடுகளைக் கடந்த மாற்றமேயில்லாத உண்மை ஒன்றைக் கற்பிதம் செய்து கொண்டது. அந்தக் கற்பிதம் உண்மையில் வாழ்க்கைச் சிக்கல்களிலிருந்து தப்பிக்க முயலும் ஏக்கம்.

பிளேட்டோ குறித்த கார்ல் பாப்பரின் விமர்சனம் இங்கு ஒப்பு நோக்கத்தக்கது. சமகால கிரேக்க சமூகத்தின் போர்கள் மற்றும் நெருக்கடிகளிலிருந்து புராதன இனக்குழு "ஒருமை"யைச் சூக்குமமாக ஏக்க உணர்வுடன் நோக்கியதன் விளைவாகவே பிளேட்டோவின் உலக வெறுப்பும் கருத்து முதல்வாதமும் தோன்றின என்று பாப்பர் கூறுவார். இது இன்னும் அதிக அளவில் வேதாந்த பிரம்ம வாதத்தின்தோற்றத்திற்குப் பொருந்தும்.

தெரிதா சொல்லுகின்றார்: அனுபூதவியல் காலத்தைக் கடந்த, உலகைக் கடந்த ஒரு கூட்டுக்குள் சென்று அந்தக் கூட்டுக்குள்தான் உண்மை இருப்பதாகக் கொண்டு முடிந்துவிடுகிறது. அந்தக் கூட்டைத் திறந்து தத்துவத்தை வெளிக் கொணர வேண்டும். அப்படி வெளிக்கொணரும்போது, தத்துவம் எந்த உலகைவிட்டு விலகிச் சென்றதோ, அந்த உலகை நோக்கித் திறந்து கொள்ளுகிறது. எதையெல்லாம் அது "பிறிது" எனக் கருதி, விட்டு விலக்கியதோ அந்தப் பிறிதுடன் உறவு கொள்ள வேண்டி வருகிறது. ஆன்மா உலகை நோக்கித் திறந்து கொள்ளுகிறது. பிரம்மம் மாயையை நோக்கித் திறந்து கொள்ளுகிறது. நிரந்தரம் வரலாற்றுக் காலத்தை நோக்கித் திறந்து கொள்ளுகிறது. சுயம் பிறிதை நோக்கித் திறந்து கொள்ளுகிறது. முற்ற முடிந்ததாகத் தோன்றிய உண்மை, புதுப்புது விளக்கங்களை நோக்கித் திறந்து கொள்ளுகிறது.

இந்த விளக்கங்கள் சிலர் கருதுவதுபோல் தான் தோன்றித் தனமான குறிவிளையாட்டல்ல. தெரிதா தத்துவ வரலாற்றில் நிகழ்ந்துள்ள குறிப்பிட்ட ஒருவிதமான ஒருபக்கச் சாய்வைக் கட்டுடைத்து அதன் கற்பித மையத்தை அழித்து தத்துவத்தை வெளிக்கொணர வேண்டும் என்கிறார். தத்துவ வரலாற்றில் நிகழ்ந்துள்ள ஒருதலைப்பட்சத்தைப் பற்றிய பிரக்ஞையுடன் தெரிதா தனது கட்டுடைத்தலை முன் மொழிகிறார். கட்டுடைத்தல்

மிக முக்கியமாக கருத்து முதல்வாத தத்துவ வரலாற்றின் எதிர்த்திசையில் நிகழ்த்தப்படவேண்டும்.

8. பின்னை நவீனத்துவத்தின் மற்றுமொரு நிலைப்பாடு தத்துவ சிந்தனையில் தனிமனித மையத்தை மறுப்பதாகும். அல்த்தூசர், ரோலன்பார்த், தெரிதா, ஃபூக்கோ, லியதார்த் எனப் பல நவீனத்துவ சிந்தனையாளர்கள் இது குறித்து தமது கருத்துக்களை முன் வைத்துள்ளனர்.

தத்துவ சிந்தனையில் தனிமனித மையம் குறித்த பிரச்சினை ஒரு நீண்டகாலப் பிரச்சினை. வரலாற்றுக்கும் சமூகத்திற்கும் அகப்படாத, சுத்த சுயாதீனமான தனிமனித அகம் எல்லாவிதமான தத்துவ சிந்தனைகளுக்கும் முன் நிபந்தனை என்று தத்துவ வரலாறு கருதி வந்திருக்கிறது. "நான் சிந்திக்கிறேன்" என்பது பிற தத்துவ முடிவுகள் அனைத்திற்கும் முந்தியது, முதன்மையானது, முன் நிபந்தனையாவது என்று திகார்த் கருதினார். எனது சுயத்தின் (Self) இருப்பு என்பது மட்டுமே முரண்பாடுகளுக்கு அப்பாற்பட்ட ஒரே உண்மை என்று சங்கரரும் கருதினார். அனுபவம் கடந்த தனிமனித சுயம் என்ற புள்ளி இம்மானுவல் கான்ட்டின் தத்துவத்தில் முதற் புள்ளியானது. சுய அனுபவம் இருபதாம் நூற்றாண்டின் இருத்தலிய தத்துவத்திற்கும் அடிப்படை.

இப்படிப்பட்ட அனுபவம் கடந்த, காலவெளியற்ற, சமூக வரலாறு அற்ற சுயம் என்ற மையத்தைப் பின்னை நவீனத்துவ வாதிகள் விமர்சிக்கின்றனர். இது வரையிலான உலக வரலாறு என்பது தனிமனித மையம் தோன்றி வளர்ந்த வரலாறு என்கிறார் ஃபூக்கோ. இன்று அந்தத் தனிமனித மையம் தகர்ந்து கொண்டிருக்கிறது என்கிறார் ஃபூக்கோ. மொழி, காலம், கலாச்சாரம், சமூகம், வரலாறு ஆகியவற்றிற்கு வெளியில், அவற்றைக் கடந்தநிலையில் சுயாதீனமான சுயம் என்ற ஒன்று கிடையாது என்கிறார் தெரிதா. சுயம் என்பது தத்துவ சிந்தனையின் முன் நிபந்தனையல்ல. தத்துவ சிந்தனையால் கட்டமைக்கப்பட்டது என்கிறார்.

அனுபவம் கடந்த சுயாதீனமான அகம் தனித்தனி சமூக மனிதர்களின் தற்சார்புகளிலிருந்து விடுபட்டு புறநிலை பெறுகிறது என்றும் தத்துவ வரலாறு இதுவரை கூறி வந்திருக்கிறது. அந்நிலையில் அது சர்வாம்சப்பண்பு கொள்ளுகிறது. பொது மானுடப்பண்பு கொள்ளுகிறது. இறைமைப்பண்பு பெறுகிறது என்றும் தத்துவ வரலாறு கூறி வந்திருக்கிறது. விஞ்ஞான அறிவின்

பண்புகளாகவும் தற்சார்பற்ற நிலை, அதீதப் பொதுமை, சர்வாம்சப் பண்பு ஆகியவை சுட்டிக்காட்டப்படுகின்றன. ஆயின், வேறுபாடுகளை, விலகல்களை, முரண்பாடுகளை ஒதுக்குவதற்கு இல்லாமலாக்குவதற்கு ஆகப் பொதுமை கொள்ளுதலும் புறவயப்பண்பு கொள்ளுதலும் உதவுகின்றன என்று பின்னை நவீனத்துவம் கூறுகிறது. சமூகக் குழுக்களின் அடையாளங்களை, நலன்களை இல்லாமலாக்குவதற்குப் பொதுமையியல் இட்டுச் செல்லுகிறது என்று அது கூறுகிறது. எனவே இது அதிகாரத்தின் வடிவம் என்கிறார் லியதார்த். பொதுமைப்படுத்தும் கொள்கை களை அவை ஒட்டு மொத்தப்படுத்துபவை (Totalising, Totalitarian) என்கிறார் அவர். சமூகத்தில் நிலவும், பன்மீய அடையாளங்களை அங்கீகரிக்க மறுத்து ஒற்றுமைப்படுத்தும்போக்கு பொதுமைக் கொள்கைகளில் உண்டு என்கிறார் லியதார்த். இது ஒரு விதமான காலனி ஆதிக்கம் என்பது அவரது கருத்து. புறவயப்படுத்தும் போது அல்லது பொதுமைப்படுத்தும்போது ஓர் ஒற்றை மையம் உருவாகிறது. அந்த ஒற்றை மையத்தினுள் சமூகக் குழுக்களின் அடையாளங்கள் அனைத்தும் கரைக்கப்பட்டுவிடுகின்றன அல்லது ஒடுக்கப்பட்டு விடுகின்றன. அந்த ஒற்றை மையம் உண்மை என்பதாகவும் அல்லது உயர்தரம் கொண்ட தென்பதாகவும் ஆக்கப்பட்டு சகல சமூகக் குழுக்களும் தமது அடையாளங்களை அந்த ஒற்றை மையம் நோக்கித் தகவமைத்துக் கொள்ளுமாறு நிர்ப்பந்திக்கப்படுகின்றன. அந்த ஒற்றைமையம் சகலரையும் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துவதாக ஒரு தோற்றம் உருவாக்கப்படுகிறது. ஒரே பொதுவிதிக்குள் சகலமும் கொண்டு வரப்படுகின்றன.

லியதார்த் தனது எழுத்துக்களில் வட்டாரத் தருக்கவியல்கள் என்ற சொல்லாக்கத்தைப் பயன்படுத்துகிறார். குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்தில் வழக்கத்திலிருக்கும் எல்லாச் சொல்லாடல்களுக்கும் ஒரே பொதுவிதிகள் என்பது கிடையாது. ஒவ்வொரு சொல்லாடல் வகைமைக்கும் அதற்கே உரிய வாசிப்பு விதிகள் அமைந்திருக்கும் என்கிறார். இவ்வாறாக, ஒட்டுமொத்தப் படுத்தும் ஒற்றைத் தருக்கவியலை மறுத்து வட்டாரத் தருக்கவியல்களுக்கு லியதார்த் நியாயம் வழங்குகிறார். பண்டைய கிரேக்கத்தில் பிளேட்டோ, அரிஸ்டாட்டில் ஆகியோரது ஆளுகைத் தத்துவச் சொல்லாடல் களுக்குள் வரமறுத்து தமக்கே உரிய சொல்லாடல் தளங்களைச் சம்பாதித்துக் கொண்ட கினிக்கர்கள், சோஃபிஸ்டுகள், ஸ்டாயிக் குகள், டயோனிசிஸ் வழிபாட்டாளர்கள் ஆகியோர் நினைவு

படுத்தப்படுகின்றனர். மத்திய கால கிறித்தவ சொல்லாடலுக்குள் வரமறுத்த பகடி இலக்கிய வகைமைகள் குறித்து மிகயில் பக்தின் பேசுவதும் இங்கு எடுத்தாளத்தக்கது. எல்லாக் கலாச்சாரங்களிலும் காணப்படும் வெகுசன, நாட்டார் கலை இலக்கிய வகைமைகள் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கவை. இன்றைய ஐரோப்பியச் சமூகங்களில் அடித்தள மக்கள், கறுப்பர்கள், அராபியர்கள், பெண்ணிய லாளர்கள். சுற்றுச் சூழலாளர்கள் ஆகியோரது சொல்லாடல் களையும் இது குறிக்கும். உலகச் சூழலில் மூன்றாம் உலக நாடுகளின் சொல்லாடல்களுக்கு நியாயம் வழங்குவதையும் இது குறிக்கலாம். இந்தியச் சூழல்களில் விவசாயிகள், சிறுபான்மை யினர், தலித்துகள், நாட்டார் பண்பாடு, பெண்கள், தேசீய இனங்கள் ஆகியோரது சொல்லாடல்களை இது குறிக்கலாம். இவை போன்ற சமூகக் குழுக்களின் பிரத்தியேகச் சொல்லாடல் களை மௌனப்படுத்தும் தேசீய அல்லது சர்வதேசீய அல்லது மொத்த மானுடத் தத்துவ முயற்சிகளைத்தான் லியதார்த் மறுதலிக் கிறார். ஒரு சமூகத்தில் நிலவும் சகல சொல்லாடல்களையும் அவற்றின் தருக்கவியல்களையும் அங்கீகரித்தல் என்பது ஒரு சனநாயகக் கருத்தாகப்படுகிறது. பின்னை நவீனத்துவம் சமீபகாலங்களில் தீவிரம் கொள்ளும் ஒரு புதிய சனநாயக அலையின் கருத்தியல் என்ற முடிவு இங்கு பெறப்படுகிறது. சொல்லாடல்களுக்கிடையில் வேறுபாடுகள் உண்டு. அவற்றிற்கு வெவ்வேறு தருக்கவியல்கள் உண்டு. அவை ஆழமாக, அடிப்படை யதார்த்தமாக அங்கீகரிக்கப்படவேண்டும். ஆயின் சொல்லாடல்களை உயர்வு, தாழ்வு அடிப்படையில் தராதரப் படுத்துதலும் படிநிலை வரிசைப்படுத்துதலும் கூடாது. அப்படிச் செய்யும்போது ஏற்றத் தாழ்விற்கான கருத்தியல் நியாயம் கிடைத்துவிடுகிறது.

9. சமூக வரலாற்றில் அறிவு உற்பத்தி ஏற்றத்தாழ்வான சமூக அமைப்பை நியாயப்படுத்தவும் அதிகாரத்தின் கருவியாகவும் செயல்பட்டு வந்திருப்பதைப் பற்றி ஃபூக்கோ பேசுகிறார். அறிவிற்கும் உண்மைக்குமிடையில் கற்பிக்கப்பட்டுள்ள நேர்முக உறவை ஃபூக்கோ பலவீனப்படுத்துகிறார். உண்மை/பொய், புனிதம் / புனிதமற்றது, அழகு/அழகற்றது, சுத்தம்/அசுத்தம், நல்லது/ கெட்டது என்பவை குறித்த அதிகார பூர்வமான கருத்தாக்கங் களைக் கட்டியமைப்பது அறிவு. இம்மாதிரியான வகைப் படுத்தல்களும் இருமைப்படுத்தலும் எதிர்வுகளும்தான் சமூக வாழ்வில் அதிகாரம் செயல்படுவதற்கான கள அடிப்படைகளாக

அமைகின்றன. முன்பு எமிலி டர்க்கெய்ம், புனிதம்/ புனிதமற்றவை என்ற வகைமைப்படுத்துதலை வழங்குவதே சமயம் என்று கூறிய கருத்து இங்கு ஒப்பு நோக்கத்தக்கது.

சமூக வழக்கிலிருக்கும் ஒழுக்க மதிப்புகளின் பூர்வீகத்தை நீட்சே மறுபரிசீலனைக்குள்ளாக்கியதும் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. ஃபூக்கோ இவர்களது அணுகுமுறையைப் பின்பற்றித் தொடர்ந்து செல்லுகிறார்.

அறிவு சில கருத்துக்களுக்குச் சமூக மரியாதையையும் உரிமையையும் பெற்றுத் தருகிறது. இன்னும் சில கருத்துகளுக்கு மரியாதையின்மையையும் உரிமை இழப்பையும் பெற்றுத் தருகிறது. அறிவு முரண்பாட்டைக் கொல்லும்; அதிகாரம் எதிர்ப்பை, வேறுபாட்டைக் கொல்லும். அறிவிற்கான சமூக மரியாதை அடக்குமுறைக்கும் அதிகாரத்திற்கும் கிடைக்கும் சமூக ஒப்புதலாகும்.

அதிகாரம், அடக்குமுறை ஆகியவற்றின் நேரடி வடிவங்கள் மார்க்சியராலும் பிற ஆய்வாளர்களாலும் முன்பே அடையாளம் காட்டப்பட்டுள்ளன. ஆயின் அதிகாரத்தின் சமூக, கலாச்சார வடிவங்கள் பற்றியது ஃபூக்கோவின் சிந்தனை. அதிகாரத்தின் நுட்பமான வடிவங்கள் பற்றியது ஃபூக்கோவின் சிந்தனை என்றும் கூறுவர். கலாச்சார வாழ்வில் செயலாகும் அடக்குமுறையின் நுட்பமான வடிவங்களைப் பற்றி அந்தோனியோ கிராம்சியும் பேசினார். மார்க்சியத்திற்கும் பின்னை நவீனத்துவத்திற்கும் பாலமாக அந்தோனியோ கிராம்சி அமைவார்.

அதிகாரம் என்பதைச் சுரண்டலமைப்பின் ஒரு நிறுவனமாக மார்க்சியம் குறிப்பிடும். சமூகச் சுரண்டலின் ஓர் உப விளைவாக அல்லது உடன் விளைவாக மார்க்சியம் அதிகாரத்தை அடையாளப்படுத்தும். ஆயின் நீட்சேயால் அதிகம் ஆகர்ஷிக்கப் படும் ஃபூக்கோ, அதிகார உணர்வு என்பது மனித இயல்பிலேயே உள்ளது என்ற கருத்தை நெருங்கி வருவதுபோல் தோன்றுகிறது. அதிகாரம் என்பதைச் சுரண்டலமைப்பிலிருந்து வருவிக்காமல் சுயாதீனமான அமைப்பாக அணுகவேண்டும் என்று அவர் கருதுகிறார். குடும்பம், கல்வி நிறுவனம், சமயம், பிற சமூகக் கலாச்சார நிறுவனங்கள் அனைத்திலுமே அதிகாரம் செயல் படுவதாக ஃபூக்கோ சொல்லுகிறார். ஃபூக்கோவின் கருத்துக்கள் அதிகாரவர்க்க எதிர்ப்பியக்கங்கள் (Anti Beauracratic Movements)

எனும் ஒரு புதுவகைச் சமூக இயக்க வடிவத்தை உருவாக்குகிறது. அதிகாரவர்க்கத்திற்கும்அறிவுத் துறையினர்க்கும் இடையிலான நெருக்கமான பிணைப்பு பற்றிய பிரக்ஞையையும் வழங்குகிறது.

சமூக வரலாற்றில் பொதுமைப்படுத்தப்பட்ட அறிவுகள் உற்பத்தி செய்யப்படும்போதே அவற்றிலிருந்து விலகும், வேறுபடும் அறிவுகள் அடக்கப்படுகின்றன (Subjugated Knowledge). வரலாற்றுப் படிவுகளின் உள்ளிருந்து அடக்கப்பட்ட அறிவுகளையும் மாற்று அறிவுகளையும் வெளிக்கொணர வேண்டும் என்று ஃபூக்கோ கூறுகிறார்.

அறிவிற்கும் அதிகாரத்திற்கும் இடையிலான உறவு பற்றிய ஃபூக்கோவின் கருத்துக்கள் ஐரோப்பிய அறிவு உற்பத்தி, இந்திய அறிவு உற்பத்தி ஆகியவற்றின் சில பிரத்தியேகப் பண்புகளை விளக்கவும் உதவுகின்றன. இந்தியத் தத்துவம் பொதுவாக மனிதன் நோக்கியது என்றும் ஐரோப்பியத் தத்துவம் வெளி உலகம் நோக்கியது என்றும் ஒரு கருத்து உண்டு. ஐரோப்பியத் தத்துவத்தில் புறவயப்பட்ட வடிவத்தில் பேசப்படும் பல பிரச்சினைகள் இந்தியத் தத்துவத்தில் மனிதனின் மீது பதிக்கப்பட்ட வடிவத்தில் பேசப்படுகின்றன என்பது உண்மையே.இந்த வேறுபாட்டை ஃபூக்கோவின் வழி நின்று விவாதிக்கும்போது, ஐரோப்பாவின் அறிவு உற்பத்தி வெளி உலகப் பொருட்களின் மீது ஆதிக்கம் செலுத்துவதற்கு முன்னுரிமை வழங்குகிறது என்றாகிறது. அதே வேளையில் இந்திய அறிவு உற்பத்தி உடனடிப் 'பொருட்களாக' அமைகின்ற மனிதர்களின் மீதே ஆதிக்கம் செலுத்துவதை நோக்கமாகக் கொண்டது என்றாகிறது. இதனைத் தொடர்ந்து பேசுவதானால், ஐரோப்பாவின் அறிவு உற்பத்தி இயற்கையின் மீது ஆதிக்கம் செலுத்துவது, பிறநாடுகளை, மக்களைக் காலனிகளாக்குவது என்ற திசைவழி கொண்டதாகிறது. இந்தியத் தத்துவ அறிவு உற்பத்தி பெருமளவில் சொந்த மனிதர்களையே வருணசாதி அமைப்பின் கீழ் கொண்டுவருவதை நோக்கமாகக் கொண்டது என்றாகிறது. இது உள்முகப்பட்ட காலனியாதிக்கம். இந்திய வேத-வேதாந்த தத்துவ மரபுகளை நுண் ஆய்விற்கு உட்படுத்தும்போது அவற்றிற்கு அடிப்படையாக சாதீயம் அமைந்திருப்பதைக் காணமுடிகிறத.

10. பின்னை அமைப்பியலும் பின்னை நவீனத்துவமும் தத்துவத்திற்கும் தத்துவமல்லாத துறைகளுக்கும் இடையிலான உறவுகளையும் ஒரு தத்துவப் பிரச்சினையாக முன் வைக்கின்றன.

அமைப்பியல் உருக்கொண்ட காலந்தொட்டு மொழியியல், கலை, இலக்கியம், மானுடவியல், தொன்மவியல், நாட்டார் வழக்காற்றி யியல் எனப் பல்வேறு துறைகள் இந்த சிந்தனைப் போக்கில் தமது பங்களிப்புகளை நல்கி வருகின்றன. தத்துவம் என்பது பிற துறைகளினின்றும் உயர்ந்தது. விலகியது. அதிகப் பொதுமை கொண்டது என்ற பழைய மரபுகள் இங்கு வீழ்ந்து படுகின்றன. மட்டுமின்றி உச்சக்கட்ட தத்துவ உண்மையை உலகியலை விலக்கிய தளத்தில், உள் வட்டத்தில், ஆழ்நிலையில் தான் சாதிக்க முடியும் என்ற பழைய கருத்தும் விலக்கப்பட்டுள்ளது. மாறாக தத்துவம் பிற சொல்லாடல்களோடு ஒன்றுபடுதலும் வேறுபடுதலும் எனும் வகைப்பட்ட உறவை வைத்துக் கொள்ளமுடியும் என்பது நிறுவப்பட்டுள்ளது. தத்துவத்தைக் கருத்தாக்கம் அல்லது சிந்தனைப் போக்கு என வரையறுக்கும் கித்தாரி, டெலூஸ் எனும் அறிஞர்கள் அது பன்மீயத் தொடர்பு கொண்ட தொடர் நிகழ்வுப்போக்கு என்று விளக்குகின்றனர். தத்துவம் என்பது நிரந்தரமாக எரிந்து கொண்டிருக்கும் ஒரு நெருப்புப்பந்து அல்லது உருகிக் கொண்டிருக்கும் ஒரு பனிப்பந்து என அவர்கள் சித்தரிக்கின்றனர். இந்நிகழ்வு ஓர் உள்ளீட்டுத் தளத்தில் நிகழ்கிறது. இந்த உள்ளீட்டுத்தளம் தத்துவத்திற்கு முந்திய அல்லது தத்துவமல்லாத சொல்லாடல் களைக் கொண்ட தளம். அத்தளத்திலிருந்து இடம் பெயர்தல், மீண்டும் திரும்ப வந்து இடம் பெறுதல் (Deterri and Referri) என்ற உறவுகளைக் கொண்ட தாக தத்துவமும் உள்ளீட்டுத்தளமும் தொடர்புப்படுத்தப் பட்டிருக்கின்றன.

11. இந்நிலையில் மார்க்சியத்திற்கும் பின்னை நவீனத்துவத்திற்கும் இடையிலான உறவுகளைக் குறித்துப் பேசுவதும் அவசியமாகும். சிலபின்னை நவீனத்துவ வாதிகள் தம்மை கம்யூனிச எதிர்ப்பாளர்கள் என்றே அறிவித்துக் கொள்கிறார்கள். மானுடந்தழுவி ஒட்டுமொத்தப்படுத்தும் பணியை மார்க்சியமும் செய்கிறது என்று அதனைக் குறை கூறுவோரும் உண்டு. மார்க்சியம் ஒரு பொருளாதாரக் குறைத்தல் வாதம் என்ற பழைய குற்றச்சாட்டைக் கூறுவோரும் உண்டு. மார்க்சியம் 18-19 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் நிலவிய அறிவு வாதச் சூழலை, தொழில் கலாச்சாரத்தைச் சுவீகரித்துக் கொண்ட சிந்தனை என்று கூறுவோரும் உண்டு.

இருப்பினும் மார்க்சியமும் பின்னை நவீனத்துவமும் ஏராளமான விஷயங்களில் தம்மை பரஸ்பரம் தகவமைத்துக்

கொள்ளமுடியும் என்று பிரடெரிக் ஜேம்சன் என்ற மார்க்சிய அறிஞர் கூறுகிறார்.இந்தக் கருத்து சுவாரசியமானது.

பின்னை நவீனத்துவம் எழுப்பும் தத்துவப் பிரச்சினைகள் பல மார்க்சியத்தாலும் எழுப்பப்பட்டவை. அறிவிற்கும் உண்மைக்கும் இடையிலான உறவு நேர்கோடானதல்ல என்ற கருத்து மார்க்சியத்தால் முன்பே பேசப்பட்டது. அறிவு, தத்துவங்கள், உலகநோக்குள் ஆகியவற்றிற்குப் பின்னால் நலன்கள் (வர்க்க நலன்கள்) ஒளிந்திருக்கின்றன என்று மார்க்சியம் கூறும். தத்துவ வரலாற்றில் ஆளுகை செலுத்திய அனுபூதவியலை அறிவாகவோ, உண்மையாகவோ காணாமல் கருத்தியலாக, பெரும்பாலான வேளைகளில் பொய்யுணர்வாக விமர்சித்து வந்திருப்பது மார்க்சியம். மரபார்ந்த அனுபூதவியல் சமப்படுத்தலின் மூலம் வளர்வது, முரண்பாட்டை மறுதலிப்பது ஆகியவற்றை விமர்சித்து முரண்பாடே இயக்கத்தின் அடிப்படைப் பண்பு என்றுமார்க்சியம் கூறும். அறிவிற்கும் அதிகாரத்திற்கும் இடையிலான உறவு குறித்த பின்னை அமைப்பியலின் கருத்துக்கள் மார்க்சியத்திற்கு முரண்படுபவை அல்ல. அறிவாளிகள் வர்க்கத்தை ஆளும் வர்க்கத்தின் ஒரு பிரிவாகத்தான் மார்க்சியம் கண்டு வந்திருக்கின்றது. அதிகாரத்தின் நுண்வடிவங்கள் குறித்த கருத்துக்களை மார்க்சியம் ஏற்காமலிருப்பதற்கு எந்த நியாயமும் கிடையாது. இந்தத் திசையில்அந்தோனியோகிராம்சி, அல்த்தூசர் போன்றோர் ஏற்கனவே பயணித்திருக்கிறார்கள். பின்னை நவீனத்துவம் போலவே மார்க்சியமும் தனிமனித மையம், ஒட்டுமொத்த மானுட மையம் ஆகியவற்றைத் தவிர்த்து வந்திருக்கிறது. சமூகத்திற்கு வெளியிலுள்ள தனிமனித மையம், அதுபுறவய உலக ஆன்மாவைத் தேடுவது என்பது போன்ற கருத்துக்களை மார்க்சியம் ஏற்காது. தத்துவத்திற்குள் தத்துவமல்லாத துறைகளை (பொருளாதாரம், வரலாறு, அரசியல், மானுடவியல், சம்க நடைமுறை) ஊடாடவிட்டதிலும் மார்க்சியம் பின்னை நவீனத்துவத்திற்கு முன்னோடியாகும். அவை ஒன்றுபடுதலும் வேறுபடுதலும் என்ற வகைப்பட்ட உறவுகளால் பிணைக்கப் பட்டவை என்று மார்க்சியம் கூறும்.இவ்வாறாக மார்க்சியத்திற்கும் பின்னை நவீனத்திற்கும் இடையில் பொதுத்தளங்கள் உண்டு.

❖